LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr3536depa

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

LOS LIBROS PROFÉTICOS

La voz de los profetas y sus relecturas

JOSÉ SEVERINO CROATTO
JACIR DE FREITAS FARIA
JORGE TORREBLANCA
ALICIA WINTERS
JORGE PIXLEY
SAMUEL ALMADA
HANS DE WIT
TÂNIA VIEIRA SAMPAIO
PABLO ANDIÑACH
HAROLDO REIMER
MILTON SCHWANTES
NANCY CARDOSO
VALMOR DA SILVA
DOMINGOS SÁVIO DA SILVA
MERCEDES GARCÍA BACHMANN
SANDRO GALLAZZI
CLAUDIA MENDOZA

35/36

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1996

Alicia Winters (Colombia),
Carlos Mesters (Brasil),
Carlos A. Dreher (Brasil),
Dagoberto Ramírez (Chile),
Elsa Tamez (Costa Rica),
Gilberto Corgulho (Brasil),
Gustavo Gutiérrez (Perú),
Javier Saravia (México),
Jorge Pixley (Nicaragua).
José Cárdenas Pallares (México),
José Comblin (Brasil),
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil),
Marcos Villamán (República Dominicana),
Milton Schwantes (Brasil),
Néstor Míguez (Argentina),
Pablo Richard (Costa Rica),
Paulo Lockmann (Brasil),
René Castellanos (Cuba),
Sandro Gallazzi (Brasil),
Sebastião Gameleira Soares (Brasil),
Tércio Machado Siqueira (Brasil),
Tereza Calvalcanti (Brasil).

Coordinador

Milton Schwantes, rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos/SP, Brasil, tel. e fax (011) 6468.0169

Coordinador de este número

J. Severino Croatto, E-mail: scroatto@coopdelviso.com.ar
Telf. (54 232) 043-7869, Argentina

Esta revista se edita en español y portugués, 3 veces al año

En español: Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica.
RECU: Apdo. 17-03-252, Quito, Ecuador.
(Con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias)

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil.
Editora Sinodal, Caixa Postal 11,93010-000 São Leopoldo-RS, Brasil.

Precio de suscripción	América Latina:	U$	24
(3 números al año)	Otros países:	U$	36
Costa Rica:		¢	3.450
Ejemplares sueltos	América Latina:	U$	9,5
	Otros países:	U$	14,5
	Costa Rica:	¢.	1.380

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR
LAP STORAGE

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 35-36

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 28 2000
THEOLOGICAL SEMINARY

Los libros proféticos

La voz de los profetas
y sus relecturas

COSTA RICA
2000

Corrección, traducción del portugués y texto: ISEDET
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias

© Consejo de Redacción de RIBLA
© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2000
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CONTENIDO

Presentación 5

J. SEVERINO CROATTO. *La estructura de los libros proféticos (Las relecturas en el interior del corpus profético)* 7

JACIR DE FREITAS FARIA. *Denuncia, solución y esperanza en los profetas* 25

J. SEVERINO CROATTO. *Composición y querigma del libro de Isaías* . . 36

JORGE TORREBLANCA. *Jeremías: Una lectura estructural* 68

ALICIA WINTERS. *Oíd la palabra. Jeremías 7-10 + 34-38* 83

J. SEVERINO CROATTO. *De la alianza rota (Sinaí) a la alianza nueva y eterna (Jeremías 11-20 + 30-33)* 87

JORGE PIXLEY. *Jeremías, el profeta para las naciones, confronta su propio pueblo (Jeremías 21-24 y 26-29)* 97

SAMUEL E. ALMADA. *La profecía de Ezequiel: Señales de esperanza para exiliados. Oráculos, visiones y estructuras* 103

HANS DE WIT. *'...Y brillarán los entendidos... . El libro de Daniel: Persecución y resistencia* 122

TÂNIA VIEIRA SAMPAIO. *Oseas: Una profecía diferente* 137

PABLO ANDIÑACH. *Joel: La justicia definitiva* 148

HAROLDO REIMER. *Amós - Profeta de juicio y justicia* 153

MILTON SCHWANTES. *Sobrevivencias: Introducción a Abdías* 169

NANCY CARDOSO P. *Lecciones de cartografía. Pequeña introducción al libro de Jonás* 176

JORGE PIXLEY. *Miqueas el libro y Miqueas el profeta* 182

VALMOR DA SILVA. *Nahún: La boca justiciera de Yavé* 187

DOMINGOS SÁVIO DA SILVA. *El pobre es el ¡no! divino a la violencia también intervencionista (Habacuc)* 194

MERCEDES GARCÍA BACHMANN. *El "Resto" en Sofonías: Los que unen lo cultual con lo ético* 200

ALICIA WINTERS. *El templo de Ageo* 206

SANDRO GALLAZZI. *Exterminaré de la tierra a los profetas (Za 13,2)* . . 215

CLAUDIA MENDOZA. *Malaquías: El profeta de la honra de Dios* 225

PRESENTACIÓN

Comenzar el milenio en *RIBLA* con un estudio de los profetas, tiene un sentido programático. Habíamos cerrado el milenio anterior con un número dedicado al Apocalipsis. También eso fue intencional en la programación. Ahora bien, si los textos apocalípticos enfatizan el cierre urgente de "esta" historia de sufrimiento, los libros proféticos alimentan las utopías para un largo plazo. Los profetas hablan en el presente de una comunidad dada, pero sus palabras se conservan como fuente de inspiración que alimenta a muchas generaciones por delante.

Por otra parte, la esperanza generada una y otra vez por la palabra profética no es un dato inmóvil; la palabra de Yavé transmitida en una coyuntura histórica definida, no queda detenida en ese momento, sino que es releída – y a menudo con una profunda inversión en su significado – desde nuevas situaciones.

Ahora bien, la propuesta de este número doble de *RIBLA* es mostrar, a través de estudios particulares de cada libro, cómo la palabra inicial de tal o cual profeta es subsumida por la tradición viviente que la transforma, enriquece y prolonga. Y en segundo lugar, se señalan pistas para nuestra propia relectura latinoamericana.

No se pretenden estudios exhaustivos de cada libro profético. De algunos, incluso, se toman solamente algunas secciones (tal el caso de Zacarías), o se dan perspectivas globales que ayuden a la lectura hermenéutica del lector.

Se han buscado biblistas capaces, algunos de trayectoria bien conocida en el campo bíblico latinoamericano, otros que se inician en la experiencia de comunicar su propio saber para el bien de las comunidades. Como la idea – consensuada en la reunión de *RIBLA* en Buenos Aires (junio de 1998) – fue preparar una especie de "Manual" que contuviera una presentación de todos los libros proféticos, no se buscó hacer un comentario de cada libro, ni repetir las informaciones que están en tantas "introducciones" de fácil acceso, sino orientar la lectura de los textos, mostrar sus desafíos, dar pistas para relecturas ulteriores.

La inclusión del libro de Daniel se debe a que, en el canon cristiano de los profetas, forma parte del grupo de los "mayores". Aunque es un libro en gran parte apocalíptico, está asociado a los proféticos por más de un motivo.

José Severino Croatto

JOSÉ SEVERINO CROATTO

LA ESTRUCTURA DE LOS LIBROS PROFÉTICOS

(Las relecturas en el interior del corpus profético)

Resumen

El mensaje profético viene dado en una forma, literaria o estructural, que es necesario recuperar para entender lo que el texto quiere comunicar. Pero, además, los textos nos han llegado en una forma final, que no responde a la enunciación histórica de tal o cual profeta, sino más bien a los problemas y preguntas del compositor final. Cuando es posible discernir críticamente el proceso de las relecturas hermenéuticas que acompañan las distintas situaciones vividas, la "distancia" percibida entre el punto de partida de un texto profético y su punto de llegada redaccional, nos ayuda a comprender que la palabra profética no se agota en su primera producción sino que desencadena un continuum de relecturas. Cada una de éstas no es más que un nuevo momento de una revelación continuada de Dios en la historia.

En los libros proféticos el trabajo redaccional de las relecturas es tan profundo y creativo, que se revela más importante que la mera transmisión de una palabra "auténtica" de tal o cual personaje.

Abstract

In order to understand a prophetic message it is necessary to recognize the form in which it is given, either literary or structural. Moreover the texts have reached us in their final form which is not the same as the historical announcement of one or another prophet, but rather to the problems and questions faced by the final composer. When it is possible to critically discern the process of hermeneutical re-readings which accompany the varying situations experienced, the perceived "distance" between the point of origin of a prophetic text and its edited version as it reaches us help us to comprehend that the prophetic word is not extinguished in its first production, rather it releases a continuum of re-readings, each of which is no more than a new point in a continual revelation of God in history. In the prophetic books the redactional task of the re-readings is so profound and creative that they are revealed to be more important than the mere transmission of one or another "authentic word".

1. Entrada

Los libros proféticos del Antiguo/Primer Testamento tienen algunas características que destacan por sobre los otros libros, incluido el Pentateuco. Todos los libros de la Biblia hebrea, y en gran parte también los del Nuevo/Segundo Testamento, son el producto de un largo proceso hermenéutico, pero este fenómeno es más visible y comprensible en el caso de los libros proféticos. El hecho es más visible

porque, al no ser textos narrativos en su mayor parte, se prestan a la continua adición de fragmentos[1]. Y es comprensible en especial en los textos proféticos, por la necesidad de actualizar una y otra vez la voz de estos "intérpretes" de Yavé.

El profeta, en efecto, interpreta el querer de su Dios en circunstancias concretas de la vida de su pueblo: denuncia y critica cuando se desvía y se aleja de Yavé, anuncia y exhorta a la esperanza cuando aquél se convierte, o cuando la situación de sufrimiento reclama una promesa de liberación.

Todo esto lo sabemos. Pero hay que tomar conciencia de que la voz profética, iniciada alguna vez con tal figura histórica (Amós, Oseas, Isaías, o el que fuere), sigue llevando su nombre aunque se le sume una y otra voz diferente a lo largo de decenios o siglos. Como si cada uno de los profetas abriera una ruta, seguida y ensanchada por otros. Cuando se mira a distancia, parece que el camino es siempre el mismo, pero no es así. Después de mucho tiempo, ese "mismo" camino (para el que lo usa siempre) es en realidad "otro camino".

Así ha pasado con los libros proféticos. Un libro como el de Jeremías, formado a lo largo de varios siglos, parece siempre "de Jeremías", y queda en la tradición con su nombre, pero en la realidad la "memoria" jeremiana se ha hecho texto, y en su calidad de tal es la producción de *otras* manos que fueron releyéndola.

Aquí cabe distinguir entre un proceso de *relectura* y otro proceso de *actualización*. La actualización – término empleado desde hace mucho tiempo - es más lineal, pues supone una mayor continuidad entre la palabra originaria y la redaccional. "Relectura" indica una acción más profunda sobre el mensaje de origen, tanto que lo puede transformar totalmente, e incluso invertir su sentido primero. Es el caso típico de mensajes de salvación yuxtapuestos a otros de condenación (ver más adelante).

2. Un proceso hermenéutico

Por lo tanto, "releer" no es sólo actualizar sino también modificar. Las relecturas, en el interior de los libros proféticos, suelen transformar profundamente el sentido y la orientación de la voz inicial del profeta que lleva su nombre.

2.1. Este es un **fenómeno hermenéutico** de gran valor, ya que la palabra profética no es cualquier cosa; es la *de Yavé*, cuyo mensajero es el profeta; como tal, debe referirse al presente; no se transmiten los oráculos proféticos en cuanto historia, para ser archivados. Se transmiten como palabra *presente* de Dios.

Ahora bien, si la situación actual, que reclama esa palabra de Yavé, no es la de antes, cuando hablara tal o cual profeta, tampoco la palabra de Yavé será la misma.

2.2. Pero esa palabra, que ya *no es la de antes* sino que es nueva, sigue llamándose **palabra de tal o cual profeta**. Y así la citan los autores posteriores, espe-

---

[1] Lo mismo sucede en textos poéticos como el Cantar de los Cantares. Con numerosos pequeños poemas o cantos de amor, el autor de la obra compuso una serie de grandes poemas muy bien estructurados en la forma de una septena estructurada concéntricamente. Cf. D. A. Dorsey, "Literary Structuring in the Song of Songs", en *Journal for the Study of the OT* 46 (1990) 81-96.

cialmente los del Nuevo Testamento. Las seis veces que Mateo cita a "Isaías"[2] remite verbalmente *a este* mismo, pero en la realidad remite *a un texto*. Y tal cita profética ya no es la recuperación "histórica" de una palabra dicha acerca de estos acontecimientos, sino que, aunque cita textual (cuando lo es), su referencia es a un *nuevo* contexto. Si no fuera por el canon que inmoviliza el texto, la interpretación de Mateo debería haberse convertido, de alguna manera, "en texto de Isaías".

Por causa de la fijación del texto, no obstante, la interpretación queda "afuera", en forma de acercamiento interpretativo por medio de una cita que sugiere que el profeta había hablado *para esta situación*, a saber, la que el texto evangélico describe.

Sin embargo, antes que desde *afuera* – en la forma de una llamada textual – esa comprensión sucede *dentro* del texto mismo en la producción de los libros proféticos. La forma final es el resultado de su *proceso* de formación.

3. Tres etapas en la producción de los textos

De ahí que ningún libro profético (como casi ningún otro de la Biblia) sea un todo homogéneo.

De ahí también que podamos distinguir tres etapas diferenciadas en la historia de la producción de todos los libros del *corpus* profético:

3.1. La actuación del profeta

1. Su palabra es pertinente; responde al momento. Para el análisis crítico es más difícil discernir este nivel o estrato.

2. El profeta usa el (sub)género literario apropiado para comunicar su mensaje. La pluralidad de géneros, estilos y métrica que se observa en todas las composiciones proféticas se debe antes que nada al hecho de que son obras *literarias*, y a que reflejan un proyecto querigmático.

3.2. La actualización hermenéutica de su palabra

1. Ésta es aplicada a nuevas situaciones (Isaías 1,27-28; 2,2-5 o 4,2, etc.).

2. O si no, es recreada con modificaciones de la forma anterior.

3. O también, es invertida: Isaías 26,19 dice lo contrario de 26,14 sobre la resurrección; Jeremías 25,12 invierte la función de Babilonia señalada en los versículos adyacentes (8-11), lo mismo que 29,10 invierte lo expresado en el oráculo contiguo (vv.4-9).

---

[2] Los lugares son: 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14; 15,7. En casi todos los casos se usa la fórmula de cumplimiento ("para que se cumpliera lo dijo..."), que aparece también sin nombre de profeta en 1,22; 2,5.15.23; 13,35; 21,4 (sin la fórmula: 11,10; 26,31).

3.3. Redacción de un texto completo, que puede ser, o no, el texto canónico

3.3.1. Rasgos generales

1. En cada fase de su producción, la composición pretende ser un texto *final*. Como nos han llegado a nosotros, los libros proféticos podrían haber sido retrabajados una vez más, pero como los tenemos son "finales". De esta manera, las redacciones del Jeremías TM o del Jeremías LXX representan *dos* textos diferentes; cada uno es "final" dentro de su propia tradición.

2. Es un *armado* de tal magnitud, que resulta ser una *obra nueva*, no la suma de tradiciones previas. Los Isaías 1°, 2°, 3° (y 4°, si el autor final es otro que el 3°) están ensamblados de tal manera que se llaman mutuamente. Como el Pentateuco no es la suma de determinadas tradiciones o ciclos literarios, de la misma manera los libros proféticos no son una simple recopilación de materiales ya existentes. Éstos suelen ser, junto con la nueva producción, la base con la que el autor final construye su *nueva* obra, cuya finalidad tiene que ser diferente de la de cada uno de sus componentes tomados por separado.

3. Si es así, la idea-mensaje del texto total no repite la de los oráculos recopilados, sino que expresa algo nuevo, que es justamente lo que motiva la redacción presente.

4. La redacción final de los libros proféticos no produce una obra literariamente homogénea, sino que guarda el carácter de "recopilación", porque – de acuerdo con el uso antiguo del Próximo Oriente[3] – los materiales de origen de una composición suelen conservarse lo más posible en su forma previa.

3.3.2. Recursos literarios

La idea del autor final – en cuanto distinta de los contenidos de los textos usados – se manifiesta especialmente en el uso de tres recursos literarios, poco atendidos en la exégesis, pero que son de crucial relevancia:

a) La inserción de pasajes propios del redactor que refuerzan o modifican el sentido de las tradiciones previas ("relecturas"). Sean glosas o interpolaciones, por eso mismo son relevantes (porque son indicadores del cambio de sentido), pero sobre todo cuando se trata de "textos" añadidos. Lejos de ser "apéndices" (cf. la *BJ* respecto de Isaías 36-39), tales pasajes suelen expresar, corroborar o confirmar la tesis central de una obra. En los capítulos mencionados del libro de Isaías el autor final quiere contraponer dos figuras reales, Ajaz (7-8) y Ezequías (36-39), uno infiel a Yavé, el otro piadoso y confiado en su Dios.

---

[3] Casos típicos, y fáciles de reconocer por los lectores, son los poemas de *Guilgamés* y de *Atrajasis*. El primero está compuesto de relecturas de leyendas y mitos sumerios anteriores sobre Guilgamés; se puede observar en especial que el relato del diluvio (la tableta XI) es un texto independiente, que sin embargo *aporta* al sentido del poema, el cual *no* se interesa por el diluvio sino que tematiza la búsqueda de la inmortalidad. El mito de *Atrajasis* también incorpora otra versión mesopotamia del diluvio, pero el poema no se interesa por este tema sino por la capacidad/ posibilidad del ser humano de rebelarse contra la injusticia social. Ver nuestro análisis, "Conciencia mítica y liberación. Una lectura "sospechosa" del mito mesopotamio de Atrajasis", en VARIOS, *Escritos de Biblia y Oriente*. Salamanca, Univ. Pontificia/ Jerusalén, Inst. Español Bíblico y Arqueológico, 1981, 347-58.

b) El armado total del texto en forma de estructura concéntrica (quiasmo intensificado)[4]. Todos los libros proféticos contienen perícopas o pequeñas unidades armadas en forma de estructura manifiesta, quiásmica o concéntrica. Algunos libros, además, están estructurados en su totalidad (por lo menos, Isaías, Jeremías[5], Ezequiel, y tal vez otros). Ver, además, la organización de las relecturas respecto de la tradición anterior, en el parágrafo que sigue.

c) Estas consideraciones nos llevan a un tercer recurso, literario en una primera instancia, pero esencialmente teológico y querigmático[6], cual es el trabajo redaccional de los libros proféticos como una secuencia *alternada* de oráculos de juicio y de promesas (en código literario) o condenación y salvación (en código teológico).

Si usamos signos gráficos, la alternancia es de – (negativo) a + (positivo), notando que el signo + marcando siempre la *última* instancia.

En ciertas unidades estructuradas, el mensaje + puede estar en el centro, o en los dos extremos (lo que indica su importancia), pero nunca *sólo* al comienzo (la figura + - no se da, mientras que la más frecuente es la inversa: - +).

De una manera gráfica, las secuencias alternadas que se dan son las siguientes[7]:

1) —— + (texto largo de juicio, seguido de otro breve de promesa)
Ejemplos:
Isaías 6,1-13a [-] con 13b [+].
Jeremías 21-22 (-), con la conclusión + en 23,1-8.
Jeremías 25,1-11 [-] con los vv.12-13 [+][8].
Jeremías 32,16-35 [-] con los vv.36-44 [+].
Ezequiel 16,1-58 [-] con los vv.59-63 [+].
Ezequiel 17,1-21 [-] con la relectura de los vv.22-24.
Ezequiel 20,1-38 [-] con los vv.39-44 [+].
Amós 1,2-9,10 releídos en 9,11-15.

Oseas 1-3 (1-2 = [-]; pero 3 = [+]). Aquí, una variante intercala un pequeño elemento positivo en el texto largo de castigo; así, ya en el cap. 2 de Oseas despunta la relectura que expresa la restauración.

---

4 El quiasmo propiamente dicho consta de cuatro elementos (**abba**), mientras que la estructura concéntrica puede abrirse indefinidamente (**abcdxbcda**, si tiene un centro único, o **abcd...dcba**, si el centro está desdoblado simétricamente como el resto de la estructura). Muy recomendable es el estudio de R. Meynet, *L'analyse rhétorique*. París, Cerf, 1989.

5 El tratamiento de "Jeremías" en este número de RIBLA es un intento de mostrar esta estructuración.

6 Conviene recordar la diferencia entre "teológico" y "querigmático": lo último se refiere a la proclamación o mensaje, mientras que "teológico" apunta más bien a lo conceptual o cosmovisional..

7 Retomamos lo señalado, respecto de Isaías 1-39, en el comentario a esta sección: *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica.* I: *El profeta de la justicia y la fidelidad.* Buenos Aires, La Aurora, 1988) (véase el comentario a los textos aquí indicados).

8 Nótese que el v.13 sigue, en realidad, al 11 ("esta tierra" y la referencia a lo escrito en "este libro"), pero la inserción del v.12 cambia su referente, que ahora es Babilonia.

2) —— + —— (dos textos largos de juicio se refieren concéntricamente a uno de salvación).

Ejemplos:

Isaías 1,2-18a y 1,19-31, de fuerte tono acusatorio, convergen en el v.18b, que es una promesa).

Ezequiel 28,24-26 (anuncio de la redención de Israel respecto de los pueblos vecinos) está rodeado por las series de oráculos *contra* Jerusalén y las naciones de 24,1-28,23, de un lado, y 29,1-32,32, del otro[9].

Oseas 12,1-15 es una colección de oráculos de acusación y amenazas, pero en su centro (los vv.10-11) se enuncian promesas con los motivos del desierto y del envío de profetas visionarios.

3) + —— + (dos breves oráculos de esperanza circundan un extenso conjunto de acusaciones y amenazas). A pesar de la pesada carga contra los transgresores, en última instancia la relectura desde una situación posterior de opresión, catástrofe o sufrimiento, anticipa una luz de esperanza. Esta última *no* es dicha al mismo tiempo que la acusación (lo que haría incoherente el mensaje mismo del profeta) sino que tiene sentido desde el "ahora" en el cual la palabra de castigo ya ha tenido su validación histórica porque no se la ha escuchado (cf. Jeremías 25,3 "... 23 años hace que..., pero no habéis escuchado").

Ejemplos:

Isaías 2,2-5 [+] con 4,2-5 [+] encierran el gran conjunto de acusaciones de 2,6-4,1 contra el orgullo de varones y mujeres de Jerusalén;

Igualmente, en el capítulo 2 del libro de Oseas, los vv.1-2 y 16-25 (o hasta 3,5) son positivos respecto de 2,3-15, que son de juicio.

4) - + - + ... (un texto negativo es seguido de otro positivo, a un mensaje de condenación le sigue otro de salvación, a veces en largas cadenas)

Ejemplos:

Hay una cadena de breves oráculos invertidos en Isaías 24-27, luego en 28-32, para terminar en 33-35 con fragmentos más extensos. El ejemplo es notable. El lector puede hacer la prueba leyendo el capítulo 28, notando cuando cambia el lenguaje, el tono y las representaciones del contexto histórico (por ejemplo, vv.1-4 son negativos [-], 5-6 son +, luego siguen alternadamente – y +, una y otra vez)[10].

En Jeremías 16, los oráculos de castigo de los vv.1-13 y 16-19 son prolongados por otros tantos mensajes de salvación referidos a la diáspora (vv.14-15 y 19-21, respectivamente)[11]. Cf. más abajo, en **5**.

---

[9] El bloque de oráculos sobre las naciones no está formado solamente por los capítulos 25-32 sino también por 24 (asedio de Jerusalén) y, en el otro extremo, 33 (anuncio de la caída de Jerusalén). El castigo de Jerusalén tiene que ver con los otros pueblos, a los que precisamente se refiere el oráculo salvífico de 28,24-26.

[10] Cf. nuestro comentario, *Isaías: la palabra profética...*, pp.157-158.

[11] La frase "a ti las naciones vendrán" del v.19 ha despistado tradicionalmente a los exégetas. No se refiere a los gentiles sino a los judeos de la diáspora en medio de las naciones, como es evidente por la alusión a los padres (que no son los patriarcas sino la generación que mereció el exilio) y a los dioses venerados *por ellos* en la acusación anterior (cf. vv.11-13, contrapuestos simétricamente en 19-20).

Este último modelo se encuentra en composiciones enteras, como es el caso de:

1) *Miqueas*:
1,2-3,12 [-]
4,1-5,14 [+][12]
6,1-7,6 [-]
7,7-20 [+]
El todo cierra con un oráculo positivo de liberación[13].

2) Lo mismo acaece en *Oseas* como conjunto:
1,2-2,15 son negativos, mientras que
2,16-3,5 contienen promesas de restauración; se vuelve a las acusaciones en
4,1 hasta 11,7 [-], para retornar a anuncios salvíficos en
11,8-11. Una tercera alternancia - + se produce en
12,1-14,1 [-] con
14:2-10 [+], terminando de esta manera con una perspectiva de *esperanza*.

3) También en *Sofonías*:
1,2-2,3 (2,3 es una transición) contiene oráculos de juicio [];
2,4-15 tiene amenazas contra Filistea, Moab, Etiopía y Asiria con la promesa de devolver la cautividad de Judá (+, v.*7*);
3,1-8 reitera acusaciones, esta vez contra Jerusalén [-];
3,9-20 expone el perdón a Sión e Israel, y promesas a la diáspora [+].

3.3.3. Libros compuestos

Tomado este mismo fenómeno de las relecturas en una forma más extensa, es lo que explica la formación de libros "trifásicos" como Isaías, Ezequiel y Zacarías, en que se puede discernir un:
1-Isaías (1-39), 1-Ezequiel (1-33) o 1-Zacarías (1-8), un
2-Isaías (40-55), 2-Ezequiel (34-39) o 2-Zacarías (9-11)[14] y un
3-Isaías (56-66), 3-Ezequiel (40-58) o 3-Zacarías (12-14).

No hay motivo para reducir este esquema a Isaías (y Zacarías), ya que Ezequiel presenta las mismas características. Se trata de bloques temática y literariamente diferentes, pero armados, en todos los casos, por una mano redaccional que construye un *opus magnum* admirable por su coherencia y sus propuestas querigmáticas.

En esta clase de grandes obras, el esquema de relectura del tipo " - + " no se reduce al acoplamiento de bloques sucesivos sino que se da también el recurso adicional, pero importante, de "contaminar" el conjunto de oráculos del profeta originario (o la primera colección que lo designa) con textos del tenor del 2º bloque, o luego del 3º, o del propio redactor final. De esta manera, vemos que:

---

12 Hay una estructura quiásmica, con su centro (desdoblado) en 4,9-10 y 11-13.
13 Cf. también Isaías 35, respecto de 1-34.
14 Para los casos de Isaías y Ezequiel, cf. los artículos de Samuel Almada y nuestro, en este número de RIBLA.

1. El 2-Isaías, que es una relectura del 1°, no se percibe como suficiente en sí mismo, sino que su perspectiva es retroyectada a 1-39, lo mismo que la del 3-Isaías es "im-puesta" tanto a 1-39 como a 40-55, o la del autor final a todas las secciones (por ejemplo, el tema, a veces motivo, de la diáspora[15], cf. más adelante, bajo **4.2**).

2. Lo mismo sucede con Jeremías: el bloque de los capítulos 30-31 + 32-33 (que podríamos denominar 2-Jeremías) contiene temas característicos que se anticipan en 16,14-15.19 y 23,3-4.7-8 (ver **4.2.2** y **6**)[16].

3. La línea "salvífica" del 2-Ezequiel (34-39) es visible redaccionalmente en 1-33. Las promesas relacionadas con el retorno de la diáspora y de la "(nueva) alianza", típicos de su querigma, son anticipadas en 11,17-20 (casi copia de 36,26) y en la relectura del gran oráculo condenatorio (16,1-58), en 16,59-63.

4. Y la del 3-Zacarías (12-14, con su tema dominante de la destrucción de las naciones) es "encontrada" ya en el 1-Zacarías (1-8, cf. 1,15; 2,2-4.12-13) y en el 2° (cf. 10,10-11). Y más claramente aún, la vuelta de la diáspora, tema del 2° y 3° Zacarías (ver **4.2.6**), es anticipada ya en 2,10-11 y 8,7 (1-Zacarías). En este último pasaje - separable de las visiones de 1-8 y puesto en un centro estructural[17] - las promesas [+] siguen al relato del enojo y juicio de Yavé contra su pueblo [-].

4. Temas iterativos de la etapa redaccional

La estructuración en la forma alternada - + que acabamos de ver está al servicio de un querigma central. Los textos proféticos expresan las nuevas esperanzas que se generan en medio de la crisis de identidad que supone, más que la destrucción del 586 y el dominio subsecuente de los imperios de turno, la pérdida de la tierra y el vaciamiento de gente (la mayor parte en situación de diáspora). La provincia persa de Yehûd cubría una mínima parte del territorio de la ex-Judá monárquica[18]. De ahí que las utopías proféticas canalizasen el deseo y la esperanza del cambio total en el futuro.

Por eso algunos temas recurrentes en el *corpus* profético, que destacan en el nivel de la forma o redacción final de los textos:

---

15 El *tema* es el contenido conceptual que se quiere comunicar, mientras que el *motivo* es un recurso literario o retórico que sirve de medio para decir el mensaje. Con otras palabras, el *tema* indica "lo que" se dice, el *motivo*, en cambio, el "cómo" se dice.

16 Los capítulos 32-33 (en prosa) están redaccionalmente ligados a 30-31 por temas esenciales (cf. más abajo, en **6**). Por otra parte, 30-31 no tienen que ver ni con el Jeremías histórico ni con la cautividad del reino del norte del 722. "Israel" tiene allí el mismo sentido que "Jacob/Israel" en el 2-Isaías. Es más por inercia exegética que se retransmiten tales lecturas, como en el estudio, por lo demás muy enriquecedor, de Bárbara A. Bozak, *Life 'Anew'. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31*. Roma, PIB, 1991. Véase, en este número de RIBLA, nuestro estudio sobre estos capítulos.

17 Los capítulos 7-8 forman una estructura en el tema del ayuno (7,1-3 [**A-B**] con 8,18-23 [**B-A**], que es aprovechada para completarla con un gran comentario (7,4-8,17 = **X**) en el que se contraponen la infidelidad y las bendiciones, en cuyo centro (8,7-8) está la promesa de restauración y de alianza eterna.

18 Uno puede quedar atónito ante esto, leyendo lo que afirma F. Crüsemann, "Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale", en A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*. París, Cerf, 1989, pp.339-360.

4.1. La salvación de Jerusalén

Esta ciudad tiene un poderoso valor simbólico en los textos proféticos.

1. En la segunda parte del 2-Isaías (49,14-55,13) los oráculos de salvación están, en buena parte, dirigidos a ella.

2. En el 3-Isaías el redactor intercaló en el centro literario (60-62) dos significativos poemas sobre la gloria de la futura Jerusalén liberada y reconstruida (60 y 62). El tema era marcado programáticamente en 40,1 (2-Isaías) y anticipado en el 1-Isaías en 1,27(.28): Sión por la equidad será rescatada, y sus cautivos por la justicia.

3. También en el 2-Zacarías (9-11) es ubícua su mención (9,9-10.11-17) y tal vez más en el 3-Zacarías (cf. 12,2ss; 13,1; 14,1-5.12-14.16-19).

4. Ezequiel no pudo ser muy afecto a Jerusalén. El mejor indicio está en los temas del asedio de la ciudad (capítulos 4; 24; 33); en las continuas críticas a sus habitantes (cf. 22,2 "ciudad sanguinaria"); en el motivo de la emigración de la gloria de Yavé (capítulos 8-11); en la gran parábola de *mujer*-Jerusalén del capítulo 16, o de las dos hermanas (23).

Ahora bien, la figura de Jerusalén como motivo literario no se explica en sí mismo sino que funciona simbólicamente, tanto por la totalidad de "Israel" como para expresar la liberación de la diáspora.

4.2. La reunión/regreso de la diáspora

Este es uno de los temas más acuciantes en el nivel de la redacción de los libros proféticos, especialmente de los tres "grandes". Aquí habría que comparar con el "dodekapropheton" para ver si hay diferencias. Por su parte, el tema, por permear grandes bloques literarios, debe ser propio de los últimos estratos redaccionales del corpus profético, lo que indica también que esta etapa redaccional y definitiva no es obra de individuos aislados sino de un círculo común, cuyas preocupaciones quedaron grabadas en toda producción profética posible.

4.2.1. Isaías

El tema del retorno de los dispersos recorre los tres "Isaías", ocupando lugares estratégicos, y con un lenguaje metafórico muy variado: desde el léxico de "reunir" (el ganado) y "recoger" (la cosecha), pasando por el de "venir/traer", hasta las "invitaciones" desde una colina alta (2,2-5), alzando la mano (11,11; 43,22) o izando una bandera (11,12; 43,22; 66,19), o tocando una trompeta (27,13).

Los dispersos serán traídos desde el norte, el oeste y el sur (49,12), o vendrán de una infinidad de países (60,4; 66,19b)[19].

Este tema está obviamente relacionado con el de "Jerusalén" ya visto, que opera como símbolo de todo el país. Como expresa Isaías 40,9, Sión/ Jerusalén es la "mensajera" de la nueva presencia de "tu Dios" hacia las ciudades de Judá.

4.2.2. Jeremías

Hay que partir del dato programático de 1,5 que hace de Jeremías un "profeta de las naciones", donde "naciones" abarca tanto a los países del mundo cuanto al

---

[19] Más detalles en el artículo sobre "Isaías" en esta misma revista.

pueblo de Judá disperso entre ellas. En la estructura total del libro, "naciones/reinos" juega con "Jerusalén/Judá" en posiciones clave y en forma de quiasmo alternante, sobre todo en el inicio (1,10 con 1,15b: **Aab-B**), en el centro (25,1-2 con 25,13b: **B-Aba**) y en el final redaccional (52,3a con 52,3b-30: **Aab-B**)[20]. El destino de Judá y Jerusalén es el castigo por medio de las naciones y su exilio entre ellas. Ésta es una tesis esencial del Jeremías histórico.

De la misma manera, el "Jeremías" de la redacción hablará de las naciones como del ámbito *desde* el cual recuperar la diáspora. Las naciones, ahora, no son el instrumento de Yavé para el juicio contra Judá/ Jerusalén, sino la expresión de un poder opresor y transgresor (el mejor ejemplo, la colección de oráculos "contra" Babilonia en los largos capítulos 50 y 51). La tesis del Jeremías histórico es dada vuelta. *Ahora*, el mensaje no es el castigo con el exilio entre las naciones, sino la convocación del exilio *desde* las naciones. He aquí los pasajes característicos:

12,15: "Los haré retornar, cada cual a su heredad y a su tierra".

16,19b: "A ti las naciones[21] vendrán de los confines de la tierra..." (sobre 16,14-15 ver el parágrafo **5**).

23,3: "Pero yo reuniré (*qabbes*) el resto de mis ovejas *de todas las tierras* a donde las había arrojado, y las haré volver sobre sus pastizales..." (sobre los vv.7-8, ver en **5**).

30,2: "He aquí que vienen días... en que haré tornar a los cautivos de mi pueblo Israel y de Judá..., y los haré volver a la tierra que di a sus padres en posesión".

30,11: "Pues mira que acudo a salvarte desde lejos, y a tu descendencia del país de su cautiverio..., acabaré con todas las *naciones* entre las cuales te dispersé".

30,18: "He aquí que hago volver a los cautivos de las tiendas de Jacob".

31,8: "Mirad que yo los traigo del país del norte y los recojo de los confines de la tierra".

31,10b: "Oíd la palabra de Yavé, pueblos, e indicad en las islas a lo lejos, y decid: "el que dispersa a Israel lo reunirá (*qabbes*)...".

31,12a: "Vendrán y darán hurras en la cima de Sión...".

31,16b-17:"Volverán de la tierra del enemigo..., volverán los hijos a su territorio".

31,23: "Todavía dirán este refrán en tierra de Judá y en sus ciudades, cuando yo haga volver a su cautividad".

32,37: "He aquí que yo los reúno (*qabbes*) de todos los países a donde los empujé..., y los haré volver a este lugar...".

33,7: "Haré volver a la cautividad de Judá y a la cautividad de Israel".

---

20 Sobre esta estructura básica y sus complicaciones en el resto del libro, cf. Jorge Torreblanca, *Jeremías, TM* (tesis doctoral, ISEDET 1990). Si además se tiene en cuenta la organización de 18,11.18 (Judá/ Jerusalén + naciones) y 44,2-15 (Jerusalén/ Judá, Judá/ Jerusalén, Judá/ Jerusalén, Jerusalén/ Judá, que es un quiasmo) con 46,1 (naciones), tenemos la repetición del esquema alternado también en la segunda parte de cada mitad del libro. El esquema global sería: **A-Bab**, **Bba-A**, **Bba-A**, **Bab** (*ba-ba-ab*)**A**.

21 El término "naciones" no designa a los gentiles sino a los judeos dispersos entre los diferentes países.

33,26b: "... cuando yo haga volver a su cautividad y les tenga misericordia".
46,27: "... he aquí que yo te salvo *desde lejos* y a tu descendencia del país de su cautiverio".
48,47: "Yo volveré la cautividad de Moab al final de los días".
49,6: "Después de esto haré volver la cautividad de los hijos de Amón".
49,39: "Al final de los días haré volver a la cautividad de Elam[22]".
50,19a: "Devolveré a Israel a su pastizal..."

Uno queda asombrado por el hecho de que, en una lista tan extensa de referencias a la reunión de la diáspora "desde todos los países" (o fórmulas parecidas), no aparezca nunca la fórmula "desde Babilonia". Esto era una preocupación de antaño; ahora, la realidad es otra. Los judeos están dispersos por todas las naciones de la tierra. Estamos, por tanto, en una etapa posterior, probablemente tardía, de la producción de los textos proféticos.

Este fenómeno se confirma cuando se lee la carta de Jeremías a los exiliados (cap. 29). A pesar de que el tema es la permanencia en Babilonia (vv.4-7) y no obstante la relectura que alude al cambio de situación y al regreso a la tierra propia (v.10), a partir del v.14b el redactor se olvida del tema "Babilonia" y afirma, en nombre de Yavé que: "Os *recogeré* de *todas las naciones* y lugares a donde os arrojé..., y os haré tornar al sitio de donde hice que fuéseis desterrados".

El autor del mensaje se ha deslizado de Babilonia a "todas las naciones", porque éste es el horizonte (el de la diáspora) en que escribe.

Algo semejante se lee en Jeremías 50-51. Sobre 110 versículos de juicio contra Babilonia, ni una vez aparece la fórmula común "os recogeré/ reuniré de..."; pero en cambio, tres veces se repite la exhortación a "salir/ emigrar/ huir" (50,8; 51,6.45), parecida a la de Isaías 48,20a y 52,11[23]. El lenguaje es distinto de cuando se habla de la diáspora en medio de todas las naciones.

4.2.3. Ezequiel

29,8-16 es un texto extraño, pues anuncia la "dispersión" y "reunión" *de Egipto* con el mismo lenguaje usado para Israel. Pero lejos de ser una promesa salvífica, indica que Yavé quiere formar de él un reino modesto y alejado de las fronteras de Israel (en Patrós, v.14, o sea en el Alto Egipto, al sur) para que no sea más "(apoyo de su) confianza" para él (v.16).

La promesa del retorno de la diáspora es característica del 2-Ezequiel (34-39), como vemos por las referencias que siguen (ver también más adelante, bajo **6**):

34,12b-13a: "Las *liberaré* (a las ovejas = la diáspora) de todos los lugares a donde fueron dispersadas..., y las *sacaré* de los pueblos y las *reuniré* de los países y las *llevaré* a su suelo...".

---

22 Llama la atención esta relectura, como las que se refieren a Moab (48,47) y Amón (49,6). De ser así, el esquema es el de - + (cf. más arriba, bajo **3.3.2**, 1). Pero es más probable que la expresión hebrea "volveré la cautividad de Moab/ Amón/ Elam" deba entenderse como "volveré la cautividad (*que está en*) Moab..." y se refiera más lógicamente a los *judeos* cautivos en esos países. En los tres casos, la promesa es refrendada por la fórmula "oráculo de Yavé".

23 También en Zacarías 2,11 se exhorta a Sión a salir de Babilonia (el exilio allí era todavía cercano para Zacarías), pero en el versículo anterior (10) la misma exhortación ya estaba ampliada a un horizonte mayor: "... huid del país del norte..., ya que a los cuatro vientos del cielo os extendí".

36,8b: "he aquí que (mi pueblo Israel) está próximo a venir"; v.21: "Os *tomaré* de entre las naciones y os *reuniré* de entre todos los países y os *llevaré* a vuestro suelo";

37,21: "He aquí que *tomo* a los hijos de Israel de en medio de las naciones a donde fueron, los *reuniré* de los alrededores y los *llevaré* a su suelo";

39,25: "Ahora volveré la cautividad de Jacob, me *compadeceré* de toda la casa de Israel".

4.2.4. Abdías

Este singular profeta expresa la esperanza del retorno de la diáspora en términos geográficos novedosos: los cautivos que están en Fenicia ("cananeos")[24] poseerán un territorio que irá hasta Sarepta (norte) y los de Jerusalén que están en Sefarad[25] poseerán el Negueb (sur, v.20).

4.2.5. Sofonías

En un oráculo contra la liga filistea (2,4-7), se promete otorgar su territorio al "resto de la casa de Judá" (7a) cuando "los visite Yavé su Dios y *los vuelva de su cautiverio*" (7b). Se trata de una relectura del mensaje anterior de juicio(1,2-2,2[3]).

En el segundo bloque de promesas (3,9-20) el tema de la reunión de la diáspora hace de "inclusión" estructural (vv.9.10[26] y 20a.b[27]).

4.2.6. Zacarías

1-Zacarías (1-8)

En la segunda visión (2,1-4) los cuatro artesanos/herreros representan las fuerzas que espantarán a los cuatro cuernos que "dispersaron" a Judá (v.4x2 el lexema *zará*, no el corriente *pûs*);

En 6,15 se anuncia que "los que están lejos vendrán y reedificarán el templo de Yavé";

Una relectura tardía es insertada en el 1-Zacarías en 8,7-8 para formar una serie de cinco breves oráculos de salvación. El tema del regreso no se aplica a Babilonia (como en 2,11) sino a una diáspora universal y por tanto posterior al tiempo de Zacarías (fines del siglo VI). Para este texto, ver **6**.

---

24 Como "cananeos" puede significar "comerciantes" (cf. Zacarías 11,7), tal vez haya aquí una alusión al trabajo de judeos en el comercio marítimo mediterráneo de los fenicios.

25 ¿Podría indicar la región extrema del poniente (el término, más tarde, se identificará con España), en paralelo con la referencia al comercio con los fenicios?

26 Por inercia exegética se interpreta este pasaje de la conversión de los etíopes, cuando en realidad se trata de la diáspora diseminada entre todos los pueblos (v.9) y especialmente de la que está más allá de Etiopía (v.10). De este lenguaje de "pueblos/naciones/islas" como ámbito de la diáspora *judea*, hemos tratado repetidamente en los tres volúmenes del comentario de Isaías.

27 Vocabulario de "traer/reunir/volver la cautividad". Sobre esta última expresión, muy frecuente (especialmente en Jeremías, 11x), cf. el análisis de J. M. Bracke, "*sûb sebût*: A Reappraisal", en *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft* 97 (1985) 233-244. La fórmula aparece concentrada especialmente en Jeremías 30-33, lo que demuestra tanto un origen independiente (lo que apoya el hablar de un 2-Jeremías), cuanto la producción tardía, de 30,1-31,22, que es costumbre atribuir al profeta histórico (las menciones de la restauración se referirían al exilio del reino del norte, lo que es poco creíble en una redacción "judaíta").

2-Zacarías (9-11)

En 9,11-12 se lee una promesa de restauración con lenguaje de metáforas ("soltaré a tus cautivos de la fosa"; "volverán a la fortaleza los encadenados de la esperanza");

En 10,8-9 se dice: "Yo les silbaré para *reunirlos*, pues los he rescatado...[28]; los sembré en los pueblos, pero en la lejanía me recordarán; vivirán con sus hijos y retornarán". Sigue en el v.10 una referencia particular al regreso de la diáspora de Egipto y de Asur (dos extremos geográficos)[29]. El motivo del nuevo éxodo es parecido al de Isaías 11,15-16.

3-Zacarías (12-14)

En el capítulo 14, que se diferencia temáticamente de 12-13, aparecen escenas fantásticas: reunión de todas las naciones contra Jerusalén, ataque de Yavé contra ellas (la figura de Yavé es espectacular en el v.4), pánico entre las naciones. Se termina con el anuncio de una gran marcha de los supervivientes (¡israelitas!) de todas las naciones:

> Sucederá que todo el resto de entre todas las naciones que vienen a[30] Jerusalén, subirán de año en año para postrarse ante el rey Yavé Seba´ot y para festejar la fiesta de las tiendas (v.16).

Este texto debe referirse a *judeos* y no a gentiles (el lenguaje de "resto" y de "fiesta de las tiendas" tiene pertinencia respecto de Israel). Los vv.17-19 no son una objeción, pues pueden tratar de los grupos de la diáspora egipcia, cuya renuencia posible al regreso suscita la memoria de las plagas *de Egipto* (v.18).

Los pasajes del *corpus* profético que anuncian la liberación de la diáspora son numerosos y significativos por la fuerza que tienen. Abundan particularmente en los estratos redaccionales y en las relecturas de las secciones más antiguas. Esto nos lleva a un dato más de gran interés, que será analizado más adelante (ver el parágrafo **5**).

4.3. El juicio a las naciones como inversión de situaciones

Los libros proféticos abundan en referencias a los pueblos vecinos de Israel/ Judá y a las naciones imperiales (Egipto, Asiria, Babilonia). Son conocidos los bloques de oráculos sobre las naciones en Amós (1-2) y en los tres "grandes" (Isaías 13-23, Jeremías 46-51 y Ezequiel [24]25-32[33]). Pero oráculos particulares y menciones breves a ellas recurren por doquier dentro del *corpus* profético. Lo mismo sucederá con la apocalíptica (así en el libro de Daniel, tanto en la sección sapiencial de 1-6 como en la apocalíptica de 7-12).

No sólo la experiencia de la opresión (Egipto), de la destrucción de Samaria y de Jerusalén (Asiria y Babilonia), sino también la "otra" realidad esencial, la de la diáspora en medio de las naciones del mundo, hizo que el tema de "las naciones" fuera pertinente en todo momento. Si Yavé castiga a su pueblo por medio de otras

---

28 Recuerda el lenguaje del 2-Isaías (cf. 43,1.14; 44,6, etc.).

29 Léxico de "hacer volver/ reunir/ traer".

30 La partícula hebrea *'al* no debe entenderse como "contra" (traducciones en general) sino "sobre", con la idea de subida, como lo aclara la frase inmediata).

naciones, también su voluntad salvífica implica un enfrentamiento con otros poderes de la tierra. Hay libros enteros, como es el caso de Joel, que están redactados en la perspectiva de la invasión (= plaga de langostas) de otras naciones y, en el nivel de la redacción, del castigo a esas mismas naciones.

4.3.1. La nación instrumento de Yavé se ha desmedido y es castigada

Es un caso típico de "inversión de situaciones", bien ejemplificado en el 2-Isaías por este pasaje de la "lamentación" sobre la Babilonia opresora:

> Me había airado contra mi pueblo, había profanado mi heredad; los había puesto en tu mano, pero no les mostraste compasión; sobre el anciano hiciste pesar mucho tu yugo. Pero ahora escucha...; vendrá sobre ti un mal que no sabrás conjurar... (Isaías 47,6.8.11).

Esto respecto de Babilonia. De Asiria, el bastón de la ira de Yavé (Isaías 10,5-6) pero convertido en opresora arrogante (vv.7-14), una relectura ha hecho *el objeto* de la vara castigadora de Yavé (vv.15-19.22, con 14,24-27).

El mismo tema es repetido en la redacción de Jeremías 51,20-23, con un lenguaje poético iterativo de gran impacto: Babilonia había sido el "martillo" de Yavé para machacar, pero su arrogancia la convirtió en una "montaña destructora" (v.25a) que el mismo Yavé destruirá (25b-26).

La desmesura de las naciones es aludida también en Zacarías 1,15.

Con esto se entiende el motivo de la "inversión de situaciones" (ver **4.3. 3**).

4.3.2. El tema de la desmesura de la ciudad y del rey

Los profetas son muy sensibles a este tema, relacionado con el "poder" y sus efectos en la realidad social de los oprimidos y marginados. Se puede constatar en líneas generales que los profetas preexílicos insistían en la mala praxis de los reyes de Israel o Judá (Oseas, Amós, Miqueas, 1-Isaías, 1-Jeremías, Habacuc), mientras que en el trabajo redaccional reflejado en los libros actuales sobresale el tema de la *hubris* o desmesura:

a) Del rey (casos típicos: Isaías 14,3b-23 [rey de Babilonia]; 36-37 [Senaquerib]; Ezequiel 28 [rey de Tiro]). Cf. también Daniel 3 (el texto no aclara si la estatua representa al mismo Nabucodonosor, o a su Dios).

b) De la ciudad o país: aparte de los conjuntos "sobre las naciones", donde se registran sobre todo los grandes imperios y los pueblos vecinos de Israel (Isaías 13-23; Jeremías 46-51; Ezequiel 24-33; Amós 1-2), hay un librito sobre Edom (Abdías), otro sobre Nínive (Nahún), fuertes oráculos contra Babilonia (Isaías 47,1-15) o Asur (Isaías 10:5-15), Edom (Isaías 34), etc.

4.3.3. La inversión de situaciones

La acción de Yavé que salva del dominio de las naciones se expresa con frecuencia con el lenguaje, a veces chocante para nosotros, de una *inversión* de los destinos e incluso de una *venganza* (como en Isaías 34,8, sobre Edom; 63,4, sobre las naciones). Los cautivos llegarían a tomar cautivos de otros pueblos (Isaías 14,2), éstos harán de labradores y viñadores de los judeos liberados (61,5b), construirán sus ciudades (60,10a), serán sus transportistas (49,22b; 60,4b.9; 66:20), sus reyes serán

sirvientes (49,23a; 60,10a.11b) o sometidos (49,23b; 60,14). Los pueblos serán el precio del rescate de Israel (43,3b-4).

Todos estos pasajes isaianos están relacionados con las promesas de la liberación de la diáspora.

Por lo mismo, es incoherente afirmar, como es no sólo habitual sino también tradicional, que el libro de Isaías tiene propuestas misioneras respecto de las naciones gentiles. Esa perspectiva es una relectura ulterior iniciada en el marco de la misión cristiana (cf. Hechos 13,47). En el interior de los libros proféticos se da más bien una relectura previa, que consiste en invertir los anuncios de juicio y destrucción de Israel/Judá por medio de las naciones vecinas o imperiales, en otros tantos anuncios de sometimiento o castigo de esas mismas naciones.

El ejemplo más claro de esta inversión del mensaje es el libro de Jeremías, en cuya redacción postexílica Babilonia recibe un destino inverso al que le señalara el Jeremías más histórico (50-51 frente a numerosos oráculos como 1,14.15; 21,7.8-10; 25,8-13, pasajes todos estructuralmente claves; en forma abreviada, véase 25,12 frente a los vv.8-11 y 13, o 29,10 frente a los vv.4-9).

El libro de Joel expresa la idea que los ejércitos (= langostas) de las naciones destructoras de la economía de Judá (1,2-20)[31] serían a su vez destruidas por el ejército que convoca Yavé (2,1-11). Pero en el último capítulo, referido al castigo de las naciones, sí aparece el tema de un cambio de suertes (4,1b), ya que ellas "dispersaron (a mi pueblo) entre las naciones" (v.2b).

En el 1-Zacarías reencontramos el motivo en 2,13 (las naciones serán despojo de sus mismos esclavos; cf. Isaías 14,2); las "naciones" que se unirán a Yavé (v.15a) son aquellas en que residen los judeos como diáspora, no los gentiles como tales.

5. El credo "futuro" de la diáspora liberada

No hay una, sino tres fórmulas confesionales que tienen el tono de un "credo" y que se refieren a experiencias salvíficas esenciales:

a) La salida de Egipto

Estamos acostumbrados a una confesión de fe esencial que tiene por tema eje la liberación de la esclavitud de Egipto: "yo soy Yavé tu Dios, que te saqué del país de Egipto, de una casa de esclavos" (Éxodo 20,1b). Ese credo ubícuo es el "credo del éxodo", si queremos darle un nombre. Los libros proféticos atestiguan de diversas formas esta confesión, sea con "sacar" o con "hacer subir" (de Egipto).

Véase, por ejemplo, Amós 2,10a; luego 3,1b con 9,7b ("hacer subir")[32].

Oseas lo expresa de una manera indirecta, como "yo soy Yavé, tu Dios, desde el país de Egipto" (1,10; 13,4), e imagina el castigo de Israel como un anti-éxodo, un retorno *a Egipto* (// Asiria) (8,13b; 9,3; 11,5)[33].

---

31 El texto no señala que se trate de un "castigo" contra Judá. Si es así, no habría propiamente una inversión de situaciones sino una promesa de liberación

32 La unidad mayor de los capítulos 3,1-9,10 (diferente de 1-2) está cerrada por esta "inclusión" literaria, cuyo contenido destaca los pecados señalados por el profeta.

33 Sobre el tema del "anti-éxodo" en los libros proféticos, cf. A. Spreafico, *Esodo: memoria e promessa. Interpretazioni profetiche*. Bologna, EDB, 1985 (sobre Oseas 1-3, especialmente, cf. pp.46-57).

Isaías no usa ninguna fórmula especial, pero alude de varias maneras a la *tradición* del éxodo: como travesía del mar (11,15-16; 43,16-17; 63,11b-14), o como victoria de Yavé sobre las aguas (51,9-11). Extraña esta parquedad, y la ausencia de la fórmula confesional de la liberación.

Jeremías usa las expresiones "sacar de Egipto" (11,3; 31,32; 34,13b) y "subir de Egipto" (v.7; 16,14b; 23,7b), que remiten directamente al credo del éxodo, pero, al revés del libro de Isaías, no maneja la tipología de la travesía de las aguas.

b) La salida de Ur

Hay otro credo, no profético sino del Pentateuco, en que el acontecimiento del éxodo es reemplazado por la salida de Abrahán del país de los caldeos:

> Yo soy Yavé, que te saqué de Ur de los caldeos para darte esta tierra en posesión (Gn 15,7).

La formulación de la frase imita la del creo del éxodo, y tal acercamiento parece intencional. La "sacada" de Abrahán de Mesopotamia es relatada, a la luz de la redacción "querigmática" del Pentateuco[34], como paradigma de la liberación de la diáspora. Esa rotación en el horizonte geográfico es muy significativa.

c) La salida de entre las naciones

Y hay un credo *futuro*, propuesto por el mismo Jeremías (el Jeremías redactor, evidentemente) en dos oportunidades, señal de su relevancia. Veamos el texto:

> Por tanto, he aquí que días vienen - oráculo de Yavé - en que no se dirá más "viva Yavé que hizo subir a los hijos de Israel del país de Egipto", sino "viva Yavé que hizo subir a los hijos de Israel *del país del norte y de todos los países* a los que los había arrojado", y los haré habitar sobre su suelo, el que les había dado a sus padres (16,14-15).

Esta primera aparición del credo futuro corta un gran oráculo de condenación (16,1-13 y 16-18), aplicándose la forma " - + - " de las relecturas (ver más arriba, bajo **3.3.2**, 2).

> Por tanto, he aquí que días vienen - oráculo de Yavé - en que no se dirá más "viva Yavé que hizo subir a los hijos de Israel del país de Egipto", sino "viva Yavé que hizo subir <u>y que trajo la descendencia de la casa</u> de *Israel del país del norte y de todos los países* a los que los había arrojado", y los haré habitar sobre su suelo, el que les había dado a sus padres (23,7-8).

Este oráculo de salvación de la diáspora cierra el conjunto de mensajes contra la monarquía (21,11-22,30), enmarcado por la amenaza al "Sedecías" (*sidqiyyahû*) histórico (21,1-10) y la promesa del nuevo "Sedecías" simbólico (*Yhwh sidqenû*) (23,1-6).

---

[34] Para esto véase "Exodo 1-15: Algunas claves literarias y teológicas para entender el Pentateuco", en *Estudios Bíblicos* 52 (Madrid 1994) 167-194; en forma abreviada, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires, Lumen, 1994, pp.441-448.

6. La promesa de la "nueva alianza"

No se ha prestado suficiente atención al tema de la "nueva alianza" en los profetas. Sobre ésta ha escrito P. Buis un artículo programático en 1968[35]. Hay que observar que el tema aparece sólo en Jeremías (+ Baruc), Ezequiel y Zacarías, y sólo en estratos redaccionales. Los textos son los siguientes:

Jeremías 24,5-7 (retorno de los cautivos / promesas de bien / corazón nuevo / "mi pueblo-su Dios");

Jeremías 31,31-34 (*nueva* alianza / ley escrita sobre el corazón / "su Dios-mi pueblo" / perdón perdurable). Es el texto más completo al respecto;

Jeremías 32,36-44 (reunión "de todos los países a donde los arrojé" /

"mi pueblo-su Dios" / temor de Yavé en el corazón / alianza *eterna* / promesas de bien);

Jeremías 33,6-9 (retorno de la cautividad / curación y paz / purificación / promesas de bien y paz)[36];

Baruc 2,31b-35 (corazón y oídos nuevos / "yo los volveré a la tierra" / alianza *eterna* / "su Dios-mi pueblo" / promesa de un "nunca más").

Ezequiel 11,17-20 (retorno de la diáspora / purificación / corazón único y espíritu nuevo / obediencia / "mi pueblo-su Dios").

Ezequiel 16,59-63 (alianza *eterna*);

Ezequiel 34,23-31 (liberación-reunión de la diáspora, vv.12-13[37] / "su Dios-David, príncipe" / alianza de paz / promesas de vida y de 'nunca más' el exilio entre las naciones / "su Dios-mi pueblo");

Ezequiel 36,21-32 (recolección de entre las naciones[38] / purificación / corazón nuevo y espíritu / "mi pueblo-vuestro Dios" / promesas de bienestar);

Ezequiel 37,20-28 ('tomar' a los dispersos entre las naciones[39]/ una sola nación bajo un solo rey / purificación / "mi pueblo-su Dios" / obediencia / alianza de paz, alianza *eterna* / presencia de Yavé / "su Dios-mi pueblo"[40]).

En este texto, igual que en el de Jeremías 32 (y Baruc 2,29-35), el esquema es completo.

En Jeremías y Ezequiel, la promesa de una "alianza nueva y eterna" está circunscrita a una sección especial en cada caso, al 2-Ezequiel (34-39)[41] y a Jeremías

---

35 P. Buis, "La nouvelle alliance", en *Vetus Testamentum* 18 (1968) 1-15.

36 En la macro-estructura de todo el libro (TM), casi todos estos pasajes se contraponen simétricamente a la *ruptura* de la alianza (que será reemplazada) del Sinaí (11,1-12). En la estructuración propuesta por J. Torreblanca, la sección E (11,1-17) tiene su equivalente semiótico (E') en 31,31-33,25. Cf. J. Torreblanca, *Jeremías, TM* (tesis doctoral; ISEDET 1990, y los artículos sobre Jeremías en este número de *RIBLA).*

37 Vocabulario de "liberar/ sacar/ reunir/ llevar".

38 Léxico de "tomar/ reunir/ llevar", en el v.34.

39 Verbos "tomar/ reunir/ llevar", como en 36,34.

40 Nótese el quiasmo con la anterior mención de la fórmula de alianza.

41 El bloque de 34-37 es muy uniforme y se distingue de 38,1-39,20 (Gog y Magog), con la conclusión en 39,21-29. Si es así, la inserción del largo pasaje sobre Gog y Magog, que parece tardío, es de la mano del constructor final de la obra, al menos de 1 a 39, ya que, por ejemplo, la fórmula "sabréis que yo soy Yavé" (que reaparece 67 veces en 1-39), atraviesa también esa tramo (38,16.23; 39,6.7).

30-33[42], que, a la luz de esto, habría que separar como un 2-Jeremías.

Zacarías 8,7-8 (salvación de "mi pueblo" del país del oriente y del país donde se pone el sol = todas las naciones / "los traeré" / promesas / "mi pueblo-su Dios")[43].

7. De la redacción al profeta originario

Y así se vuelve a lo señalado en **3.1**: *este* texto es pertinente al momento en que se compone la obra, como la palabra profética lo era en su propio momento. Como efecto, las dos palabras se fusionan. La palabra del autor final se identifica con la del profeta en cuestión. Dicha pertinencia es esencial[44], aún en obras que parecen históricas y legales, como el Pentateuco[45].

Los textos religiosos, en general, no se transmiten como historia sino como enseñanza o como transmisión de modelos y anti-modelos *del presente* cuando se escribe. Por lo tanto, deben ser transformados en cada relectura hermenéutica.

8. Conclusión

Estas son algunas observaciones para tener en cuenta en el estudio de cada uno de los libros proféticos.

La idea central es destacar que, en la redacción final de los mismos, los distintos autores han querido, en última instancia, generar una utopía de liberación, de realización de sus destinatarios judeos como pueblo en su tierra, la utopía de un futuro en alianza nueva sin retorno a la infidelidad, sí con recuperación económica, política (cf. Amós 9,11-15) y religioso-cultural.

La visión fundamental de los libros proféticos, crítica como puede ser en alguna de sus etapas redaccionales, es optimista en última instancia.

J. Severino Croatto
scroatto@coopdelviso.com.ar
(54 232) 043-7869

---

42 En ambos casos con una anticipación recortada del esquema (Jeremías 24,5-7 y Ezequiel 11,17-20 +16,59-63). Cf. lo dicho en sobre los ensamblajes literarios en el nivel de la redacción total.

43 Esta promesa está en la sección del 1-Zacarías pero pertenece al horizonte querigmático del 2-Zacarías (ver más arriba, bajo **3.3.3**).

44 Como fenómeno hermenéutico, es propio de toda "apropiación" de tradiciones anteriores: el texto de la relectura pasa a ser texto del autor originario. Para una mayor comprehensión de dicho fenómeno, cf. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, Lumen, 1994, pp.48-56.

45 Cf. nota 34 o "The Function of the Non-Fulfilled Promises (Reading the Pentateuch from the Perspective of the Oppressed People)", en Ingrid Rosa Kitzberger (ed.), *The Personal Voice in Biblical Interpretation*. Londres, Routledge, 1999, 38-51.

JACIR DE FREITAS FARIA

DENUNCIA, SOLUCIÓN Y ESPERANZA EN LOS PROFETAS

Resumen
El presente artículo analiza de forma comparada el camino hecho por los profetas bíblicos. Cada profeta, a su modo y hasta con divergencias fundamentales, denuncia, sueña y presenta soluciones diferenciadas para los varios problemas que la realidad les ofrece. En la eterna búsqueda por ser fieles al Dios que los libertó de Egipto, muchos encontraron en los profetas la palabra, la instrucción que reconduce al camino (Torá). Varios son los profetas, varios los proyectos. Y cada proyecto es el resultado del análisis crítico de la realidad y señal de esperanza, de un tiempo nuevo.

Abstract
The following article analyses in comparative form the path forged by the biblical prophets. In their own way, and at times with fundamental differences, each prophet denounces, dreams and presents different solutions according to the different problems which their reality offers. In the eternal search to be faithful to God who liberated them from Egypt, many found in the prophets, the word, the instruction, which redirected them to the path (Torah). Various are the prophets and various are their projects. Each is the result of a critical analysis of their reality and is a sign of hope and of a new age.

1. Introducción

A través del tríptico de análisis – denuncia, solución y esperanza – queremos recorrer el camino hecho por los profetas bíblicos. Los límites de espacio de este artículo nos impiden presentar aquí a cada uno de ellos. Por eso, seleccionamos algunos de ellos como paradigmas, aunque tengamos ya hecho, en esta misma perspectiva, el estudio de todos, lo que tendremos en cuenta en la conclusión, hecha de forma global y comparativa.

Lo que motivó nuestro estudio fue la sospecha de que los profetas, cada uno a su modo y hasta con divergencias fundamentales, denuncia, sueña y ofrece soluciones diferenciadas.

2. La comprensión de la realidad

Comprender un profeta significa conocerlo a partir de su realidad. Ver cómo actuó en ella, cómo construyó su personalidad, denunció, presentó propuestas de solución para los problemas encontrados y, finalmente, cómo esperó un nuevo tiempo, lo que le sirvió de sostén en su caminata.

ELÍAS (Yavé es Dios)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
Época: 874 a 853 a.C. Dinastías del N. de Ajab y de su hijo, Ocozías. *Características*: Profeta itinerante, sin vínculo con el santuario, su biografía tiene aspectos legendarios y milagrosos (1 R 17-19; 21.17-28; 2 R 7,3-2.12). La tradición lo hizo parecer a Moisés: fuga, refugio en país estranjero, hace señales y prodigios, recibe la manifestación de Dios). El pueblo guardó en la memoria la idea de que "Elías va a volver" (Ml 3,1; Si 48,10-12; Mt,16,14). Elías era visto como el precursor de Dios en el juicio y del Mesías.	- Confiscación de tierras hecha por el rey Ajab, que mandó matar a Nabot para, de ese modo, apoderarse de sus tierras (1 R 21). El deseo denunciado es el de querer hacerse latifundista. - Idolatría (1 R 18,16-18); - Hijos de Israel, por haber abandonado la Alianza hecha con Dios, derribado los altares de Dios y matado a los verdaderos profetas; - Profetas de Baal – miembros de la institución religiosa de la corte - (18, 16-40).	- Mantener la fe en Yavé; - Escoger entre Yavé y Baal (1 R 18,19); - Según la Ley deuteronomística (Dt 13,1-5; 18,19-22), degollar los falsos profetas de Baal, a los que vencerá en la disputa del Carmelo.	- En la época de Elías, el pueblo, debido a las alianzas de los reyes Omrí y Ajab con Tiro, prestaba culto a Yavé y a Baal. Elías, yendo al encuentro del pueblo, fué incansable en la denuncia de ese sincretismo re-ligioso. Confió en la purificación del yavismo. Fue su bandera de lucha. "Yavé es el Dios de Israel" y en él debería estar la esperanza del pueblo, del menor al mayor, de gobernantes y gobernados. Para que esto se hiciera realidad, Elías denunció los abusos de la monarquía, hizo milagros, devolviendo vida y esperanza para su pueblo.

AMÓS (Yavé es fuerte)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
Época: 783 a 738. Dinastías de Azarías y Jeroboán II. Israel vive un período de "milagro eco-nómico". *Características*: Sureño que ejerció el pro-fetismo en el Norte (Israel), simple, cam-pesino, crítico, franco, creativo.	- Comerciantes que se enriquecen a costa de los pobres (8,4-6); - Tribunales que deciden contra el justo e indigente (5,10-12) y por soborno (5,12); - Esclavización de prisioneros de guerra y de deudores (1,6.9; 2,6; 8,6); - Tributos (2,8) e impuestos (5,1); - Garantías y préstamos (2,8); - Lujo y riqueza de la clase alta (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7); - Religión (5,21-27); - Señoras nobles (4,1); - Rey (3,9-11, 6,1); - Propietarios (3,9-11; 6,4-6).	- Conversión del pueblo, que se concretice en tribunales justos (5,15); - No esclavizar; - Ser humano, pasar a amar el bien y odiar el mal.	- Amós no creía en cambios en el sistema monárquico. - La sociedad de su tiempo estaba muy corrompida, sus contemporáneos no querían convertirse. - Amós espera la venida del "día de Yavé", día de tinieblas y no de luz (5,18), como muchos esperabam. - Sólo Dios podría cambiar la suerte de su pueblo en un tiempo de paz (9,11-15). El "resto fiel de José" podrá ser salvo (5,15).

MIQUEAS	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
(¿Quién es como Yavé?) *Época*: 738 a 693. *Características*: campesino del sur, emotivo, simple, franco.	- Tribunales que actúan por soborno (3,11; 7,3) y juran en falso (6,12); - Comerciantes fraudulentos (6,9-15); - Esclavización de niños (2,9); - Latifundios (2,1-5); - Robo de campos (2,2); - Príncipes (7,3); - Rey (3,1.9.11) y jefes militares (3,1.9); - Sacerdotes (3,11); - Falsos profetas (2,6ss; 3,5-8; 3,11).	- Reforma agraria (2,1-5); - Desaparición total de Jerusalén, la ciudad construida con la sangre de los pobres; - Proceso de Yavé contra Israel (6, 1-8); - Abolición de los armamentos y mo-numentos paganos (5,9-14), - Vivencia de la religión libertadora.	- La esperanza de Miqueas depende del fin de Jerusalén. En ella está instaurada una sociedad corrupta que no admite reformas ni composiciones. Mientras Jerusalén no desaparezca del mapa la solución no vendrá. - Mesías que, viniendo de Belén, vencerá a los pueblos (5,1-8). - Los dispersos volverán (4,6-8).

ISAÍAS I (1-39)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
(Yavé es salvación) *Época*: 731 a 701 a. C. *Características*: casado (7,3), aristócrata de Jerusalén, murió mar-tirizado bajo Ma-nasés o, según otra tradición, aserrado al medio.	- Tribunales, con juces corruptos que actúan por soborno (1,10-17.21-26), se desinteresan de la causa del huérfano y de la viuda (1,23), absuelven al culpable y condenan al inocente (5,23), promulgam leyes injustas contra los pobres, viudas y huérfanos (10,1-4); - Esclavización de huérfanos que se convierten en botín de los poderosos (10,1-2); - Latifundio (5,8-10) - Lujo y riqueza relacionados con la ambición política y el dominio de la vida urbana sobre el campo (3,18-21; 5,8-10.11-13); - Príncipes (1,23; 3,14); - Rey (7,8s; 9,13); - Jefes militares (1,10); - Ancianos (3,14); - Tiranos (3,12); - Señoras nobles (3,16-4,1); - Usureros (3,12), - Autoridades religiosas (3,12); - Proprietarios (5,8-13); - Alegría de Jerusalén (22); - Imperios babilonio (Is 13-14) y asirio (14, 24-27); - Pueblos estranjeros (14,28-19,15; 20, 1-21; 22, 15-23, 17.	- Conversión del pueblo; - Justicia en los tribunales (1,17); - Jueces como los de otrora que convertirán a Jerusalén. - Nuevas autoridades, justas y honestas, transformarán la realidad; - Continuidad de la monarquía, sin embargo, con un nuevo rey que hará justicia a los pobres y oprimidos (9,1-6; 11,1-9; 32,1ss).	- Tiene más esperanza que Amós. No porque crea en la conversión del pueblo, sino porque Dios va a intervenir. El "día de Yavé" será de terror (2,6-21).

JEREMÍAS	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
(Yavé exalta, hace nacer, es sublime) *Época*: 626 a 587. Profetizó en Jerusalén. Babilonia invade y destruye Jerusalén. *Características*: piadoso, sensible, no se casó, hombre de la crisis. Jeremías fue considerado traidor de Judá por colocarse del lado de los Babilonios.	- Tribunales con jueces corruptos que no tienen interés por la causa del huérfano y del pobre (5,28); - Comerciantes que se enriquecen a costa de los pobres (5,27); - Sacerdotes que usan la religión en su provecho (5,31), colaboran con la in-justicia (8,4-9,25); - Esclavización de aquellos que se vendieron (34, 8-22); - Salario no pago a los trabajadores (22,13-19); - Robo (7,9) y ase-sinato (2,34; 7,9); - Lujo y riqueza (5,25-28; 17,11); - Ansia de enriquecer-se (6,13; 8,10; 22,17); - Príncipes (34,10.19); - Ministros del rey (22,2); - Eunucos (34,19); - Rey (22,13-19); - Falsos profetas (23,9); - Grandes (5,28).	- Conversión del pueblo (3); - Yavé suscitará un nuevo rey que impondrá el derecho y la justicia (23,5-8); - Yavé hará una "nueva alianza" con el ser humano, escribirá la Ley en su corazón, perdonará su culpa y no se acordará más de ella (31,31-34). Pensando así, Jeremías une las soluciones presentadas por Isaías y Sofonías; - Justicia en los tribunales (7,5; 21,12; 22,1-5); - Libertar al esclavo al término de 7 años. Dios va a intervenir y actuar duramente contra los que desobedecen la Ley referente a la libertad del esclavo (34, 13-22); - Vendrá el "día de Yavé" como día de angustia (30,5-7); - No al proyecto de resistencia militar al imperio babilonio, representado por Sedecías. Jeremías apoya a Godolías, gobernador nombrado por el rey de Babilonia, con eso rechaza la casa de David.	- Jeremías cree que la salvación del pueblo y de la monarquía depende de la conversión. Por otro lado, no alimenta muchas esperanzas en esa posibilidad. - Al poner su esperanza en Godolías, Jeremías confía en una salida posible para mantener el proyecto de Yavé. Percibe que el proyecto histórico está lejos de su realización, por eso presenta una mediación posible. Con Godolías (Imperio babilonio) Dios nos castigará. Llegará el tiempo de librarnos de ellos, sueña el profeta. Nos parece una esperanza pobre, no realista.

2-ISAÍAS (40-55)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
(Yavé es salvación) *Época*: 553 a 539. Declinación del Imperio neo-babilonio y sur-gimento de Persia como nueva potencia. *Características*: Gran teólogo, poeta inspirado, retórico, detallista.	- Su denuncia es velada.	- Ciro, rey de Persia, como instrumento de Yavé, va a liberar a su pueblo (45,1-8; 48,12-15); - Conversión de las naciones a Yavé (42,1-4.6; 45,1-16.20-25; 49,6; 55, 3-5). - Caída de Babilonia (46); - Liberación de Jerusalén (52,1-12).	- El Déutero-Isaías, en medio de una fuerte onda de pesimismo y crisis de fe y de esperanza entre los exiliados (40,27; 49,14), se torna el "cantor del retorno del exilio", del "nuevo éxodo". Fundamenta la esperanza del retorno. Su proyecto es real. Ciro es nuestra salvación. Soñar con un "nuevo tiempo" es necesario (55). La esperanza de un tiempo mejor se fundamenta en las promesas de Dios (43,13; 41,10; 44,6; 48,12).

1-ZACARÍAS (1-8)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
(Yavé se acordó) *Época*: 520-518. *Características*: optimista, soñador, idealista.	- Tribunales con jueces corruptos que juran en falso (5,3-4; 8,17); -Latifundios (apropiación indebida de los campos de los desterrados) (5,1-4); - Robo (5,3-4).	- Conversión del pueblo (1,1-6); - Entendimento entre las autoridades civiles (Zorobabel) y religiosas (Josué). Estos son vistos como personas escogidas por Dios para reconstruir el país (3,9; 4,6-7); - La acción de Dios va a crear una sociedad justa (8); - Justicia en los tribunales 7,9; 8,16); - Reconstrucción de Jerusalén y del templo (1,13-17).	- Contrario a muchos profetas, el primer Zacarías es optimista (1,12-13; 7-8). El pecado del pueblo causó la maldición del exilio en Babilonia, pero Dios lo perdonó. Los malos serán expulsados. Una nueva historia debería recomenzar con la reconstrucción del país (3, 10; 5,1-4; 8,3-6.10.16-17). - El 1-Zacarías confía en la acción de Dios y en el compromiso con la justicia y el derecho (1,13-17).

3-ISAÍAS (56-66)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
(Yavé es salvación) *Época*: Imposible datarlo. La mayoría de los estudiosos lo colocan entre los siglos VI y V. El pueblo vuelve del exilio. Aparecen los primeros conflictos entre los repatriados y los que no fueron al exilio. Muchos quieren liberarse de Ciro.	- Ansia de enriquecimiento (56,11); - Jefes del pueblo (56,9-12); - Idolatría (57,3-13); - Templo y sacerdocio sadoquita aliado con los persas (66).	- Compromiso con la justicia y con el derecho (56,1); - Considerar prosélitos extranjeros como miembros del judaísmo (56,4-6); - Abrir el sacerdocio a todos y no aliarlo al imperio persa; - Ecumenismo; - No violar el sábado; - Juicio divino (63; 65). - En fin, la propuesta del 3-Is es la de leer el pasado a la luz del presente. De eso nació el "proyecto Luz de las Naciones"[1].	- Como lo anunciara el 2-Isaías, el 3-Isaías espera que Dios salve definitivamente a su pueblo; sin embargo, cree que el cumplimiento de esa salvación depende de la observancia de la justicia y del derecho por parte del pueblo. - Jerusalén volverá a su esplendor (60). - Al esperar un nuevo tiempo, el 3-Is sueña. Su proyecto, su esperanza, consiste en hacer una nueva experiencia de Dios y releer el pasado a la luz del presente. Muchos, al hallar que Israel no debía abrirse a los estranjeros, no aceptaron el proyecto del 3-Isaías. Acabó prevaleciendo el proyecto restaurador de Sesbassar, Zoro-babel y Josué (Esd 1-6).

[1] Cf. M. Schwantes - C. Mesters, *La fuerza de Yahvé actúa en la historia*. Breve historia de Israel. Ciudad de México, Dabar, 1992.

JOEL (Yavé es Dios)	DENUNCIA	SOLUCIÓN	ESPERANZA
Época: Difícil de datar: entre 830 y 300. *Características*: poeta, cultual, imaginativo.		- Vendrá el "día de Yavé", día terrible (2,1-11; 3,1-5)[2]. En ese día, Dios va a infundir su espíritu sobre todos, quienes se tornarán profetas (3,1-5)[3]. El "día de Yavé" será, al mismo tiempo, día de esperanza, pues Dios va a restaurar a Israel; - Juicio divino y universal (4,2.11-14); - Hacer penitencia (1,13-15; 2,12-17). Tal actitud, notable en Joel, debe ser hecha en los moldes rituales. El culto podrá resolver la situación. - Participación popular en el projecto salvífico de Dios (4,9-10).	- Joel sueña con un tiempo de abundancia, de felicidad y de salvación para el pueblo (2,21-27; 3,1-5; 4,16b-18.20). - Joel es el profeta de la esperanza, Dios va a perdonar y salvar a su pueblo.

3. ¿Qué podemos concluir?

A partir de los datos arriba presentados[4], nos quedan por tejer algunas consideraciones sobre el con junto de las afirmaciones.

1. La enumeración en orden decreciente de las cosas que los profetas denunciaron son: injusticia en los tribunales, comercio, esclavización, latifundio, salario, tributos e impuestos, robo, asesinatos, garantías y préstamos, lujo[5]. Por más extraño que parezca, es el poder legislativo el que recibe más denuncias por parte de los profetas. Los acusados alternan entre jueces, legisladores, reyes y sus funcionarios. Los que sufren la mala administración de la justicia hacen parte del trío, tan caro en la defensa profética: pobres, viudas y huérfanos. A ellos les es negado hasta el mismo derecho de reivindicar la justicia. La ley pasa a defender a la clase dirigente, la que, con eso, garantiza los derechos y bienes adquiridos a costa del sufrimiento de los pobres. Cualquier semejanza con nuestros días es pura coincidencia.

2. Joel es el único profeta que no condena los pecados del pueblo. Solamente insiste en la penitencia ritual. El Déutero-Isaías, por su parte, alude a los pecados, pero tal actitud tiene el objetivo pedagógico de mostrar que la iniquidad de Israel está expiada (40,2). Más que amenazar al pueblo, como lo hizo Isaías, el Déutero-Isaías muestra a un Dios consolador: "¡consolad, consolad a mi pueblo! - dice vuestro Dios" (40,1).

3. Las acciones milagrosas de Elías y Eliseo (1 R 17,8-24; 2 R 4,1-8,15), y de Jesús en el Nuevo Testamento, muestran que la acción del profeta no es sólo la de hablar en nombre de Dios, sino también la de devolver la vida al pueblo, lo que le restituye, por consiguiente, la esperanza de una vida mejor.

---

[2] Joel concuerda con Amós y Jeremías en que el "día de Yavé" será terrible. Por otro lado, para él Dios es compasivo y se arrepiente de las amenazas (2,13). "La catástrofe presente no es señal de un castigo aún mayor" (Cf. L. Alonso Schökel - J. L. Sicre Díaz, *Profetas*, II, São Paulo 1991) p.958.

[3] Pentecostés fue para los cristianos del Nuevo Testamento la realización de esta profecía (Hch 2,16-21).

[4] Así como otros datos recogidos del estudio que hicimos sobre todos aquellos que recibieron el título de profeta o profetisa en la Biblia, desde Abrahán hasta Jesús, los cuales, por limitación de espacio disponible en esta revista, no podemos presentarlos.

[5] Cf. J. L. Sicre, *Profetismo em Israel*. O profeta. Os profetas. A mensagem. Petrópolis 1996, 367.

4. La cuestión de la apropiación indebida de las tierras, con la creación consecuente de latifundios, debería tener un papel importante en el Israel agrario. Ocurre lo contrario, sin embargo. Solamente Isaías y Miqueas tratan más claramente la cuestión[6]. Profetas como Amós y Malaquías, en los cuales sería lógico esperar, dada la evidencia de la problemática, una palabra al respecto, nada dicen. Como vimos, el osado Miqueas llega a proponer una reforma agraria.

5. La monarquía en Israel, que desde su creación recibiera duras críticas de Samuel (1Sm 8), profeta y último de los jueces, continuó a lo largo de los siglos siendo criticada por los profetas. Tienen lugar, con todo, divergencias en las soluciones ofrecidas. Unos creen que debe desaparecer (Amós, Oseas, Miqueas, Sofonías), otros piensan que debiera ser mantenida y reformada por dentro con nuevas autoridades (Eliseo, Proto-Isaías, Jeremías, Ezequiel, 2-Zacarías). ¿Podrían algunos profetas ser llamados "revolucionarios", y otros, "oportunistas"? El término parece fuerte y anacrónico. Por otro lado, la monarquía dejó cosas buenas en la cabeza del pueblo. No fue del todo negativa. Israel tuvo que adecuarse a las exigencias de su tiempo. El sistema tribal fue importante. Respondió a los desafíos de una determinada época. Infelizmente, perdió su vigor.

6. Todavía sobre la monarquía, podemos constatar un dato interesante. En el período que va desde su surgimiento hasta el siglo VIII, cuando Amós inicia su actividad profética, encontramos una profecía relacionada con la corte. Sicre[7], refiriéndose a ese período, habla de tres etapas:

a) Proximidad física y distanciamiento crítico en relación con el monarca;

b) Distanciamiento físico entre el profeta y el rey;

c) Distanciamiento progresivo de la corte con la aproximación cada vez mayor al pueblo.

Gad y Natán viven en la corte y representan al primer grupo. Ajías de Silo y Miqueas ben Yimla, por el contrario, muestran que su compromisos es con lo que "Dios les mandó decir". No viven en los palacios. Apoyan a los reyes y llegan a anunciarles la destrucción de sus dinastías. Elías representa al tercer grupo. El rey, si precisa al profeta, debe buscarlo (1 R 18,10-11). Y con no poca dificultad lo va a encontrar. Elías no va al palacio de Ajab. A partir de Elías, el profeta habla al rey por ser autoridad política y religiosa, pero su actuación está sobre todo junto al pueblo (1 R 17, 9-24; 1 R 18). Eliseo, llega a ser, siguiendo los pasos de su maestro Elías, uno de los profetas más populares del Antiguo Testamento[8].

7. En relación con los imperios, de los cuales el pueblo elegido sufrió duras persecuciones y hasta un edicto de liberación[9], podemos percibir dos actitudes proféticas básicas:

a) Conciliación entre la existencia de los imperios con la voluntad de Dios (1-Isaías; Ezequiel; Jeremías y 2-Isaías);

---

6 Una profundización de la cuestión en Miqueas se encuentra en el libro de J. P. Tavares Zabatiero, *Miquéias: a voz dos sem-terra*. Petrópolis, Vozes, 1996.

7 Cf. J. L. Sicre, *Profetismo em Israel*, p.236-237.

8 Cf. J. L. Sicre, *Profetismo em Israel* , 238.

9 Ver, por ejemplo el caso de Ciro, rey de Persia, que en el año 538 aC. permitió a los judíos volver a su patria, después de largos años de exilio en Babilonia.

b) Condenación de los imperios, por ser incompatibles con la voluntad divina (Nahún, Ageo, Zacarías, Profetas anónimos de Jerusalén (Jr 50-51; Is 13; 14,4-21; 21,1-10; 47)[10] y Daniel.

Respecto de a), podemos decir que la aceptación del imperio tiene lugar, en realidad, solamente en los primeros tiempos de éste. La segunda actitud es la que va a predominar en la historia de Israel, sobre todo en sus últimos siglos. Por otro lado, al aceptar el imperio, el profeta muestra al pueblo una conducta posible frente a ellos, a partir, evidentemente, de la voluntad de Dios.

8. Las capitales de Israel y de Judá, Samari[11] y Jerusalén, respectivamente, recibieron especial distinción en la crítica profética. Tanto como la monarquía, ellas, Jerusalén de modo especial, tuvieron soluciones diferenciadas, desde su destrucción total hasta su reconstrucción, a partir de una intervención divina. Entre los profetas que defienden la primera posición destaca Miqueas. Y los defensores de la segunda posición son: Abdías, 1-Isaías, 2-Isaías, Ageo, 1-Zacarias, 3-Isaías, 2-Zacarias. Amós dirigió duras críticas a Samaria.

9. La conversión del pueblo fue propuesta por muchos profetas (Amós, Baruc, Proto-Isaías, Sofonías, Jeremías, Ezequiel, 1-Zacarías), no obstante muchos no creían que el pueblo fuera capaz de realizar tal propuesta. Solamente una intervención divina, que concediese el perdón, es la que podría cambiar la realidad.

10. La expresión "día de Yavé", bien conocida entre los israelitas, recibió un énfasis especial diferenciado por los profetas. Amós dice que ese día no será de bendición y de felicidad, como esperaba el pueblo elegido, sino de tinieblas. Sofonías y Ezequiel hablan de "día de ira". El Proto-Isaías, Jeremías, Sofonías, y Joel hablan de día de tinieblas, lágrimas, masacre y terror. Une ese día a la invasión del opresor. Durante el exilio, el "día de Yavé" adquiere la connotación de día de esperanza. La ira de Dios se vuelve contra los opresores y, por consiguiente, Israel será liberado (Abdías, Proto-Isaías, Jeremías, Ezequiel y Joel). Después del exilio de Babilonia, el "día de Yavé" tiende a ser un "día de juicio" que garantizará el triunfo de los justos y la ruina de los pecadores (Malaquías). Podemos decir, concluyendo, que "día de Yavé" fue interpretado como siendo día de esperanza, bendición, paz, lágrimas, terror, y juicio.

11. En la cabeza del profeta está una orden: Dios es justo y el pueblo se alejó de él. Rompió la alianza con Dios. De tal modo la estructura de la sociedad se debilitó, tornándose presa fácil para los dominadores. Por eso el pueblo de Dios vivió el drama de varios exilios, siendo el mayor y el más conocido el de Babilonia (587 a 538). Los reyes de la monarquía de Israel y de Judá que debían velar por el pueblo, no lo hacían. No tomaron las debidas providencias. Faltó coherencia entre la vida y el culto. El culto dejó de ser expresión de honestidad. El templo se convirtió

---

[10] Sobre esos profetas anónimos de Jesuralén encontramos textos de Jeremías e Isaías. Jeremías 50-51, según Smelik, se añadieron al libro de Jeremías con la intención de mitigar la actitud favorable del profeta con relación a Babilonia y, con ello, evitarle la acusación de traidor a la patria. Cfr. K. A. D. Smelik, "De functie van jeremia 50 en 51 bennen het boek jeremia" NTT (1987) 265-78, citado por J. L. Sicre, *Profetismo em Israel* , 440, nota 21. Sobre los oráculos de Isaías, confronte la nota 22 del libro citado de Sicre.

[11] Israel, en sus 209 años de existencia, tuvo tres capitales, a saber: Siquem, Tersa y Samaria, la que más se destacó entre ellas.

en una cueva de ladrones (Jr 7,1-15; Mt 21,12-13). En ese sentido, vea la belleza literaria de la denuncia hecha por Amós 2, 6-16. Una peregrinación al santuario es totalmente desvirtuada por los ricos que venden el pobre por un par de sandalias... En ese cuadro el profeta apela al "día de Yavé". La pedagogía era hacer que el pueblo se enderezara a través del miedo. No es por nada que otros textos como Is 33, 14-16; Sal 15 y 16, describiendo una verdadera liturgia de acceso al templo, afirman que quien podrá aproximarse a Dios es solamente el justo, aquel que habla lo que es recto, desprecia la ganancia explotadora, rehúsa aceptar el soborno.

12. La denuncia profética parte de la convicción de que el Dios Yavé, que liberó a Israel de Egipto, que hizo una alianza en el Sinaí, que acompañó al pueblo por el desierto, que hizo entrar en la tierra prometida, es un Dios justo, que no tolera el sufrimiento del pobre, del huérfano y de la viuda, que creó al ser humano para vivir y practicar la justicia. Yavé es tan justo que llega a perdonar al opresor arrepentido (Jonás).

13. La esperanza, anunciada por los profetas de otrora, se concretó en el profeta Jesús, el "ungido del Señor", el descendiente de David, para aquellos que creyeron en él. Al contrario de lo que pensaban sus compatriotas respecto del papel del profeta – adivino que denuncia las fallas de los otros – Jesús mostró que su esperanza profética se basaba en la conversión del otro, por más pecador que fuese. Varios hechos de su vida aclaran lo que afirmamos. Basta ver, por ejemplo, el caso de la mujer de mala reputación que entra en la casa del fariseo, donde Jesús estaba comiendo (Lc 7,36-50). Del mismo modo, el texto clásico de Lc 4,16-30 (Jesús en la sinagoga de Nazaret) revela el programa profético de Jesús[12]. Los primeros cristianos entendieron que Jesús era el profeta prometido, aquel que el Señor prometiera y que Israel esperaba.

14. Decir que todos los profetas expresaron una viva esperanza en la transformación de la sociedad de entonces, no nos parece claro. Por otro lado, reducirlos a un pesimismo fatalista, tampoco es justo. Un análisis atento del cuadro arriba presentado nos revela que la esperanza de cada profeta es muy diferente en cuanto al análisis de la realidad hecho por cada uno de ellos. Para algunos, la esperanza de un nuevo tiempo para su pueblo estaba condicionada a cambios como: conversión, justicia en los tribunales, intervención divina, etapa previa de purificación, reforma agraria, compromiso con la justicia y el derecho. Delante de tamañas exigencias se podría concluir que los profetas no tenían esperanza. Primero, porque las exigencias son grandes y segundo, porque el pueblo, de modo general, no estaba dispuesto de cambiar de vida. Tal vez tengamos que concordar en que unos profetas son extremamente pesimistas (o realistas), como Jeremías, y otros, como Joel, son los heraldos de la esperanza. Por otro lado, sería mejor creer que cada profeta, a su modo y por ser un profeta, tiene esperanza. Caso contrario dejaría de serlo. En otras palabras, la esperanza en los profetas se delinea en varios puntos: reconstrucción de Jerusalén, como centro religioso y lugar de paz; vuelta del exilio babilónico; nuevos líderes; perdón de Dios para con el pueblo, etc.

15. Decir que la preocupación por la justicia aparece en Israel sólo con el surgimiento de los "grandes profetas" nos parece demasiado y desleal para con aque-

---

[12] Cf. J. Asurmendi, *O profetismo.* Das origens à época moderna. São Paulo, Paulinas, 1988, 123-124.

llos que les antecedieron. Nuestro estudio, hecho a partir de personajes relevantes, nos trajo pocos datos referentes al período tribal y el Código de la Alianza (Ex 21,22-23, 19), el cual podría ser datado en esa época. La renovación del Código de la Alianza se hizo necesaria en tiempos posteriores y se transformó en el núcleo central del actual Deuteronomio (Dt 12-26). Podríamos enumerar varios de los textos de Ex y Dt que exigen la defensa de los más débiles: huérfanos, viudas, esclavos, emigrantes y levitas (Dt 23,25-26; Ex 22,21; Ex 21,1-10.26-27; Ex 23,12; Dt 15,13-15; Dt 23,16-17; Ex 22,20; Dt 24,19-21). De la misma forma, textos que insisten en el ejercicio de la justicia en los tribunales (Ex 23, 1-9; Dt 16,18-20). En la cuestión de préstamos y fianzas, los textos dejan claro que no hay que cobrar interés del pobre (Ex 22,24; Dt 23,20-21); si se toma una prenda del prójimo, deberá ser devuelta antes de ponerse el sol (Ex 22,25s). La ropa de la viuda no debe ser tomada como prenda (Dt 24,17). Remisión de deudas cada siete años y generosidad, son las novedades del texto de Dt 15,1-11. El salario del pobre deberá ser justo. A cada día su paga (Dt 24,14). El comerciante deberá obrar con justicia. Nada de dos pesas y dos medidas (Dt 25,13-15).

16. Aunque Jesús haya reivindicado para sí sólo de forma indirecta el título de profeta (Lc 13,13), fue el profeta por excelencia, la síntesis de toda acción profética. En su condición de Hijo de Dios, sucede a los profetas como el último de los mensajeros de Dios. Llamado por el pueblo "Juan el Bautista, Elías u otro profeta que resucitó" (Lc 9,19)[13], Jesús, en la sinagoga de Nazaret, donde fuera criado, leyó el texto de Is 61,1-2, con el cual confirma su acción profética: "El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió para proclamar la remisión a los presos y a los ciegos la recuperación de la vista, para restituir la libertad a los oprimidos y para proclamar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19). Denunciando toda y cualquier forma de injusticia de su tiempo, Jesús anunció un Reino de justicia, paz y libertad. Y por él murió crucificado y resucitó. La esperanza de un "nuevo tiempo", realizada en él mismo, se eternizó en todos aquellos que creen en él.

17. Cada profeta, una denuncia, una solución y una esperanza. No es posible encuadrarlos en un mismo esquema. Cada profeta, atento a los problemas de su sociedad, a lo que le era peculiar, sabía presentar una solución, sobre la base de las propuestas de la alianza hecha con Yavé. Algunos profetas, sin la pretensión de hacer un análisis científico, fueron más detallistas. Otros se detuvieron en problemas cruciales. Cada profeta vive un momento histórico diferenciado. Por eso, divergen en la lectura de la realidad y de las soluciones ofrecidas. La historia incorpora dicha realidad. Todo proyecto por ellos presentado analiza la realidad, la critica y proyecta una esperanza. Al negar la esperanza, el profeta, paradójicamente, crea espe-

---

[13] Para una profundización sobre la relación entre Jesús, Elías, Juan Bautista y Jeremías, ver: G. Joachim, *Il vangelo di Matteo*, I e II. Brescia, Paideia, 1998, 92-93. El pueblo creía que el espíritu de profecía, extinta desde Malaquías, deberia volver en la era mesiánica con la vuelta de Elías o en la efusión general del Espíritu (Hch 2,17-18.33). Los primeros cristianos reconocieron en Jesús al "profeta" (Hch 13,22-26; Jn 6,14; 7,40) que Moisés había anunciado (Dt 18,15). Con la llegada del carisma de la profecía en Pentecostés, el título de profeta dejó de ser aplicado a Jesús, dando lugar a otros títulos cristológicos.

ranza. Ésta nace de una realidad de muerte y de injusticia. El pueblo toma conciencia de la situación y crea algo de nuevo. La esperanza es, por tanto, realista y está condicionada al Dios que libera. Donde no hay justicia, tampoco hay paz.

Fr. Jacir de Freitas Faria
Av. Hans Peter Kiernff, 336
Bairro Santa Cecília
30 668 - 270 Belo Horizonte M G
jacirff@inetminas.estaminas.com.br

Traducción: J. Severino Croatto

JOSÉ SEVERINO CROATTO

COMPOSICION Y QUERIGMA DEL LIBRO DE ISAIAS

Resumen
Este artículo intenta ayudar a leer y usar un texto profético, mostrando al lector el proceso de su formación, desde la voz profética originaria hasta sus últimas relecturas, hechas desde situaciones nuevas. Éstas son relacionadas, en la reinterpretación, con el momento del profeta, a la luz de un "proyecto" de Yavé que de esta manera se va desplegando ante nuestros ojos. Por eso, el rico y variado mensaje del libro de Isaías es expuesto aquí en forma de estratos o secuencias redaccionales, destacando aspectos que no suelen ser atendidos por la exégesis crítica corriente.

Abstract
The following article intends to help us read and use a prophetic text, showing the reader its formative process from the original prophetic voice up to its ultimate rereadings, each made in new situations. These are related, in the re-interpretation, to the prophet´s own time, in the light of a "project" of Yaweh, which in this way is disclosed before our eyes. For this reason, the rich and varied message of the book of Isaiah is exposed here in the form of strata or redactional sequences which tend to be overlooked by the current critical exegesis.

1. La importancia del libro de Isaías

¿Quién puede dudar de la relevancia de este libro profético? Es el primero, es el más extenso, ha sido el más influyente en la tradición judía y cristiana, es el de más sublime lenguaje poético y simbólico, el que ha dejado textos inmortales en la liturgia, el que tanto ha contribuido a mantener la esperanza de los que sufren. Es también, para los cristianos, el que ha "configurado" el programa profético de Jesús (Lucas 4,16-30).

En la exégesis latinoamericana, el libro de Isaías ha vigorizado teológicamente la comprensión del proyecto liberador de Dios en la historia de los oprimidos.

2. La forma del libro

Es un hecho hoy admitido por la crítica que el gran libro de Isaías se compone de tres secciones, ubicadas respectivamente en la época monárquica (fines del siglo VIII e inicios del VII), en el exilio babilónico (siglo VI) y en el postexilio (época persa). Su forma y su estructura, sin embargo, son mucho más complejas.

Para una correcta lectura del texto y de su mensaje, es necesario ubicarse simultáneamente en dos planos:

2.1. Los tiempos históricos

Hay un 'tiempo' propio del Isaías histórico, otro del profeta que anuncia la liberación del cautiverio, y un tercer tiempo que es posterior, digamos que de la época persa (538-332). Este tiempo, a su vez, tiene momentos diversos. Pero los textos no se pueden leer con esta división en la mente. El resultado sería la confusión entre los mensajes. Estos tres 'tiempos', de cualquier modo, indican que hay voces distintas que se van expresando en el interior del libro. Es un primer plano de la lectura.

2.2. El horizonte de la redacción

Más importante es el segundo plano, el de la *redacción*, cuyo horizonte podría ser el de fines de la era persa, en el siglo IV, en términos globales. Si uno mira el libro de Isaías desde esta óptica, todo cambia.

2.2.1. Para empezar, se toma conciencia de que, si bien contiene tres partes secuenciales, existe otro estrato *superpuesto* a cada una de las tres. En esta forma:

α) El texto del 1-Isaías (un profeta de *juicio*, cf. cap. 6,9-13a) está 'super-escrito' con cambios y extensiones que responden a un horizonte que desciende más acá incluso del Isaías del exilio caldeo. Se puede pensar en un continuador del pensamiento de éste, que puede ser el 3-Isaías o, mejor, el redactor/autor final (al que casi convendría darle desde ya el merecido nombre de 4-Isaías). El mensaje, ahora, es de liberación y *salvación* (cf. 6:13b, o el 'cierre' de 1-11 en 12:1-6, o los anuncios tardíos de 11,10-16). Se guarda memoria, no obstante, del juicio de otrora.

β) El llamado 2-Isaías (40-55) sólo aparentemente es un texto de la época exílica o cautiverio de Babilonia. La secuencia retórica esencial (ver más adelante, en **4.2.2**) se sitúa muy bien, sin duda, en el marco del exilio. Pero también es cierto que dicha sección está frecuentemente interferida con adiciones o extensiones de un horizonte muy posterior, y que coinciden con las que aparecen en el 1-Isaías. Se trata nuevamente, creemos, de la mano del 4-Isaías o autor último de la obra.

γ) ¿Y qué pasa con el 3-Isaías (56-66)? Se siente otra vez que contiene dos textos superpuestos.

* Por un lado, se vuelve a problemas sociales y religiosos ya tematizados por el Isaías histórico del siglo VIII (veneración de otros dioses, culto a Yavé junto con injusticias sociales[1], divisiones internas) que es necesario denunciar y desenmascarar (56,9-59,8 [+ 9-15a] y partes de 65,1-66,17). De ahí que el 3-Isaías se abra con el reclamo de la práctica del *mishpat* y de la *s^{e}daqá* (56,1; ver más abajo, en **5.1.1**).

En esa lectura se siente algo diferente respecto al 1-Isaías: las acusaciones son eso, acusaciones, pero sin que oigamos amenazas de castigo como la devastación, la espada o la muerte. La razón es clara: a esa altura de la historia es inimaginable (si hablamos de "imaginación profética") pensar siquiera en otro exilio, o en una desolación total del país. Sería repetir el holocausto. Más bien, se refuerzan los argumentos intrínsecos contra la infidelidad a Yavé y al prójimo.

Uno de tales argumentos es que la salvación *no puede* llegar a concretarse por los pecados contra la justicia (59,1-4). Por eso queda "lejos" (59,9.11b.14a), a pe-

---

[1] Pero no ya desde el poder monárquico sino desde el de las clases dirigentes.

sar de que, de parte de Yavé, "está cerca" (56,1b). Este argumento parenético es formidable, cuando es leído a la luz de la gran oración-reclamo de 63,7-64,11. El 2-Isaías, en cambio, destacaba más la "cercanía" (51,4b-5a; [50,8]), algunas veces para argüir en favor de la fidelidad a Yavé (46,13; 55,6).

* Por otro lado, como en 40-55, encontramos los mismos motivos literarios de la gloria y prosperidad de Jerusalén (comp. 60 y 62 con 49,14-26; 51,17-52,2[.7-10] y 54,1-17)[2], y el mismo lenguaje de "redimir/redentor" (*g'l*, cf. **4.6.1.1**, 2 y 3).

* En tercer lugar, e igual que en 1-39 y 40-55, resaltan en 56-66 las mismas promesas de retorno de la diáspora (cf. más abajo, en d). Es probable que en estas relecturas se esté expresando el autor final del libro, como se profundizará más adelante (**4.6.1**).

δ) Las diferencias, por un lado, entre las tres secciones del libro, y la reiteración de algunos temas en todas o dos de esas mismas secciones[3], hacen pensar en preocupaciones nuevas que resultan de una situación histórica posterior, preocupaciones que llevan a que un nuevo profeta-teólogo "imagine el futuro" como algo inédito (los "nuevos cielos y nueva tierra" de 65,17 y 66,22). Esa sería la obra de un *4-Isaías*, a quien debemos realmente el libro actual.

¿Por qué, en este nivel redaccional, la persistencia de los temas de una *Jerusalén renovada*[4], del *retorno desde la diáspora* (y no ya retorno de la cautividad originaria de Babilonia) y del juicio o sometimiento de las *naciones*?

1. En primer lugar, porque la provincia persa de Yehûd es una tierra reducida a su mínima expresión, con un pueblo empobrecido, agobiado por el tributo al imperio y las deudas internas (ver Nehemías 5), con la mayoría viviendo en la diáspora.

2. En segundo lugar, porque "Israel" en realidad ya no existe. Sin su tierra (ahora reducida al extremo), pero sobre todo disperso y sin identidad, pierde sentido el pasado "maravilloso", interpretado, por otra parte, tan profundamente en tantas tradiciones y textos (Pentateuco y tradición histórica).

3. Es una falsa perspectiva, que ha dominado la exégesis y la historia bíblica, sostener que hubo una "vuelta del exilio"[5]. Eso ha bloqueado la lectura de temas esenciales de los libros proféticos. El edicto de Ciro no es un documento persa sino un texto teológico y legitimador de un proyecto del grupo sacerdotal *judeo*. Pero aparte de eso, no habla de la liberación y repatriación de los exiliados de Judá, sino

---

[2] Tales promesas no aparecen en 1-39 porque no tienen lugar en el contexto de la Jerusalén *monárquica* e histórica, centro de las acusaciones de Isaías. Las promesas son de otro orden, el mismo de las acusaciones (ver **5.1.1**, 1).

[3] Se debate en la exégesis si 40-55 y 56-66 formaron en un momento textos independientes, o si constituyen etapas de un crecimiento continuo de la tradición "isaiana". Es probable que las dos cosas sean ciertas, con matices. Si tomamos en serio la hipótesis de un 4-Isaías - el redactor final - emergen con más claridad los estratos, dentro de 40-55 y 56-66, que corresponden a situaciones independientes entre sí. Hay muchos temas en común en estos dos bloques, pero casi siempre con matices diferentes.

[4] Mejor que "nueva Jerusalén", distinta en su emplazamiento (Ezequiel 40-55) o en su origen (Apocalipsis 21). La de Isaías 40-55 y 56-66 es la misma ciudad histórica, reconstruida, habitada por una infinidad de "hijos", repleta con la riqueza de las otras naciones.

[5] En un marco más historiográfico, el tema ya fue planteado por algunos exégetas. Cf. R. P. Carroll, "Razed Temple and Shattered Vessels: Continuities and Discontinuities in the Discourses of Exile in the Hebrew Bible", en *Journal for the Study of the OT* 75 (1997) 93-106 (cf. pp.98ss); J. Linville, "Rethinking the 'Exilic' Book of Kings", en la misma revista, pp.21-42.

que exhorta al que quiera a que colabore en la edificación del templo "del Dios que está en Jerusalén". Para colmo, el texto, en sus tres versiones (Esdras 1,1-4; 6,3-5; 2 Crónicas 36,22-23), pretende imponer la conciencia de que el constructor del templo es *Ciro*, y el segundo, incluso, que él costea sus gastos. Es una muestra de dominación *internalizada*, al menos por una clase (la sacerdotal), y de que el templo es parte del aparato imperial persa.

En realidad, el exilio o cautiverio en Babilonia se fue transformando, por diversas circunstancias, en una situación de *diáspora generalizada*, cada vez más universal.

Ahora bien, ese movimiento iba en dirección contraria a la de los itinerarios *hacia* la tierra de las promesas (tradiciones de Abrahán y del éxodo).

Por tanto, recuperar la identidad histórica implicaría cuatro cosas: a) el regreso desde todos los países; b) recuperar la tierra de antaño, para c) llegar a ser el "Israel" que ya no era; y d) alejar el peligro de las naciones.

Pues bien, temas centrales en la redacción final de casi todos los libros proféticos, pero especialmente de Isaías, Jeremías y Ezequiel, son las promesas concernientes a esos puntos. Curiosamente, *no* se habla, con todo, de recuperación de las tierras. ¿Porque no era pensable? Sin embargo las utopías siempre son imaginables. Simplemente, porque era peligroso decirlo, ya que habría sido altamente subversivo del orden provincial imperial. En cambio, y ahí sí que está nuevamente la "imaginación profética", esa esperanza se cobija bajo las promesas de la futura gloria de *Jerusalén*[6]. ¡Es evidente que el retorno de la diáspora suponía un territorio muy diferente del de la provincia de Yehûd! Pero los lenguajes simbólicos son notablemente poderosos: las promesas a Jerusalén y a Jacob/Israel eran leídas seguramente en clave simbólica.

De esta manera podemos observar que, sobre la base de mensajes severamente críticos (con diferentes objetivos en cada momento histórico, como veremos en **4.**) la perspectiva soteriológica se refuerza con *relecturas* positivas insertadas en textos ya transmitidos, relecturas que destacan las promesas de liberación de la diáspora (**4.6.1**) y una perspectiva de renovación de Jerusalén[7] (**3.1.2**, 3 y **5.1.5**), y hasta de una continuidad del trono davídico (9,5-6), si no de una nueva dinastía desde las raíces de Jesé (11,1, ver **3.1.2**, 1).

La liberación de los dispersos abarcará las "cuatro alas de la tierra" (11,12b; 24,16a), hacia donde llega, en forma de retorno, la alabanza de Yavé (24,14-16a, y ver 61,11b). También se alude al oriente y occidente como ámbito de la acción de Yavé (41,2a; 59,19a), de donde traerá a los dispersos (43,5). El horizonte es, claramente, el de la diáspora y no el del exilio en Babilonia.

Creemos a su vez que es sobre todo el redactor final quien más ha elaborado el tema del juicio a las naciones/islas, visible en todo el libro[8], con una concentración especial en el bloque de 13-23 (ver también **5.1.6.3**).

---

6 La buena nueva de Jerusalén a las "ciudades de Judá" (Isaías 40,9b) no define la extensión del territorio.

7 1-Isaías: 1,26.27; 4,2-3.4-6; 22,21; 33,5b (Yavé "llenó a Sión de *mishpat* y *s^{e}daqá*" = liberación y salvación); 33,20 (nueva Jerusalén, anticipación de temas deuteroisaianos); 37,33-35 (Senaquerib no entrará en ella). En el 2-Isaías: 40,2; 49,14-26; 51,17-52,2; 54,1-17. En 56-66: 60,1-22; 62,1-12; 66,7-14a.

8 Ver 2,4a ; 8,9-10; 17,12-14; 34,1-4. En 40-55, cf. 49,22; 52,10.15; 54,3. En el 3-Isaías, 60,12; 61,9.

2.2.2. En segundo lugar, y en la perspectiva teológica, en la forma final del libro de Isaías se pasa ostensiblemente de los temas de juicio y castigo (con la imagen correspondiente de un Yavé fuerte en sus exigencias éticas) al de una esperanza de liberación y paz. La última palabra es siempre *positiva*, sea en el tiempo (lo escatológico), sea en lo retórico y literario, en que se enfatiza el querigma de la salvación, de la seguridad, y del bienestar futuros.

Aparece de esta manera, también, que el mismo Yavé que juzga el pecado y la infidelidad, busca en definitiva *salvar* a su pueblo.

En otras palabras, no hay destrucción total (es el lenguaje del 1-Isaías) sino que el castigo, en la forma en que suceda históricamente, es un camino a la reconstrucción de la esperanza.

Todos los libros proféticos preexílicos, como también el 1-Ezequiel (1-33) desarrollan redaccionalmente perspectivas de liberación. Isaías es sólo un caso.

La liberación y la salvación se proyectan *al futuro*. Simplemente, porque el presente es de sufrimiento. Pero la intervención de Yavé es esperada para la generación que recibe el texto. Conviene moderar la lectura escatológica de la esperanza, que se ha hecho tradicional. Nunca se espera la salvación para tiempos lejanos e indeterminados.

Es curioso constatar que, en el libro de Isaías, fórmulas como "en aquellos días" o "al final de los días", llamadas comúnmente escatológicas, aparecen *sobre todo en 1-39*. El registro es impresionante[9]. Ahora bien, tales expresiones parecen aludir a tiempos lejanos en el futuro, *porque son atribuidas al profeta originario*, en este caso Isaías. Pero tales tiempos son cercanos *para los que las escuchan*. Puestas en boca del antiguo profeta (el único que supone el texto), pero en realidad *redaccionales*, adquieren en la lectura el carácter de promesas de *inminente* realización.

3. Oposiciones simétricas (+ y -) en la redacción del libro de Isaías

Un texto profético parece continuo, pero no lo es. "Detrás" de él hay auditorios históricamente muy distintos; pero "delante" de él hay lectores que tienen memoria de las experiencias ya vividas por otros grupos, pero que pueden también construir su propia esperanza. De ahí el vaivén constante entre mensajes de castigo y otros de bienaventuranza, un rasgo propio de esta clase de textos, pero especialmente de 1-35 (1-39).

3.1. Secuencia juicio —> promesa

El trabajo de las relecturas (positivas) se hace retejiendo los mensajes de juicio (negativos) en una combinación que parece oscurecer la coherencia literaria del texto resultante, pero que, en realidad, es una manera de hacer teología de la historia, *desde el pasado para el presente, pero en lenguaje de futuro*.

---

[9] Cf. 2,2; 4,2; 7.18.20.22.23; 10,20.27; 11,10.11; 12,1.4; 17,4.7.9; 19,16.18.19.21.23.24; 20,6; 22,20; 23,15; 24,21; 25,9; 26,1; 27,1.2.12.13; 28,5; 29,18; 30,23; 31,7.

3.1.1. Lenguaje de metáforas y símbolos

Los dos tiempos del texto (**2.1** y **2.2**) aparecen claramente en el tránsito constante, de los mismos temas o motivos literarios, de un signo negativo (-) a otro positivo (+):

1. El profeta es enviado a tapar los oídos, cerrar los ojos, embotar el corazón (6,9-10),

→ pero las tres actitudes se normalizarán en el futuro (32,3-4).

2. El canto de la viña (5,1-7 [-]) es una alegoría sobre Israel, que ha frustrado a Yavé por no dar los frutos esperados de *mishpat* y *s^e^daqá*.

→ Pero, con todo, el mismo Yavé cuidará su viña en "aquel día" (27,2-5, texto difícil), y así dará buenos frutos (v.6[10]).

3. Se anuncia la devastación (1,7-9; 7,15-25; 10,5-6; 17,9; 24,1-6; 25,2),

→ pero Yavé protegerá (4,5b; 31,5b; 32,2; 35,9; 37,35); reconstruirá (Jerusalén, ciudades de Judá, tierra, cf. 31,5; en los otros bloques: 43,2-3; 44,26-28; 58,12; 61,4).

4. Habrá casas desiertas, tierra sin habitantes, infecundidad del campo, muertos por la espada (1,7.20; 5,9-10.17.25; 6,11-13a[11]; 7,10-25; 32,14; 33,8-9),

→ pero también habrá reforestación, fecundidad (29,17; 30,23-25).

5. Habrá saqueo (8,1-4; 10,6b; 22,4a; 33,1),

→ mas, en las relecturas, serán precisamente las naciones saqueadoras las que serán devastadas (10,17b; 13,16b.19; 14,23; 33,1-4; 34,11-15) o las que entregarán a Jerusalén sus riquezas (60,5-7.9.11.13.16).

6. La tierra será "zarza y espino/ abrojo" (5,6; 7,23.24.25; 9,17; 32,13),

→ pero habrá también una tierra fecunda (29,17; 32,15.20; 35,1-2.6b-7).

7. Contusiones y heridas hay ahora (1,5-7; 6,10),

→ pero habrá sanación (30,26, y cf. 6,10).

8. Hay un fuego destructor (1,7; 5,24; 9,17s; 10,16-19; 29,6; 30,27.30; 31,9b; 33,11-12.14),

→ pero en 1,25 el fuego es purificador (imagen del crisol)[12].

9. El exilio no está en el horizonte del Isaías histórico (ningún oráculo en ese sentido le es atribuible[13]; cf., en cambio, Amós o Jeremías). Esta constatación es digna de nota. Es posible que Isaías no hubiese podido imaginar tal desenlace para Judá, a pesar de conocer el de Samaria (del año 722).

---

10 Este v.6 (promesas a Jacob/Israel), diferente de los vv.2-5, parece ser la contraparte de 17,4-6, un oráculo contra "Jacob".

11 Este pasaje tiene una fuerza especial, por tratarse de un anuncio adosado al relato de vocación de Isaías.

12 La imagen será retomada en 48,10, aplicada a Israel.

13 La mención del exilio en 5,13a está, curiosamente, en pasado: o se refiere al 701 (campaña de Senaquerib), o es una relectura redaccional. Y al revés, el anuncio de la deportación en 39,5-7 es tan claramente redaccional, que lo podemos adscribir al autor final, que quiere preparar la lectura de la sección siguiente (40-55).

En lugar de exilio, el profeta conoce la invasión asiria ([5,26-30]; 8,5-8 después de 3-4; 10,5-6; como yugo, 9,3-4; 10,6b.27a-bα; 10,27bβ-34; 29,20), la irrupción de pueblos vecinos (9,11), o emplea imágenes de inundación (28,17b-19; 30,28.30). Para él, Yavé deshace los planes (8,9-10; 29,13-14); o provoca confusión (3,1-11), vergüenza (30,1-5) u otros males (29,1-8, y los registrados más arriba);

→ pero, ya dentro de 1-39, se intercalan repetidas promesas sobre el retorno de un resto (10,20-22; 11,11a) o de la diáspora más diversa (2,2-5; 10,20-21.22; 11,11.12.15-16; 14,1; 19,16-25; 25,6-8; 27,12-13; 35,10). Veremos que idénticas promesas recorren todo el libro hasta el capítulo 66 (cf. **5.1.7**).

10. El castigo es precedido por la "ira" de Yavé, un motivo ubicuo en el libro, de una forma u otra, y que en 1-12 y 28-33 se expresa en 5,25; 9,11b.16b.20b; 10,4b[14]; 10,5 (a través de Asiria).

→ Ahora bien, también este enojo de Yavé será aplacado en el futuro, como se dice en 10,25 (contra Asiria = relectura); 30,27.30 (se volcará contra las naciones).

11. Un motivo que, por su valor simbólico, puede referirse a todo lo anterior, es el de la quita de todo *gozo* y de toda *alegría*. Éstos son normales en la vida (22,13; cf. 16,10-11). Pero Yavé los retirará de la ciudad y de sus habitantes, de hecho (32,13[15]), ya que no por el arrepentimiento de los pecadores (22,12).

→ Sin embargo, en las relecturas, resulta ser uno de los dones de Yavé más preciados. En estos contextos, la tristeza y la angustia son la expresión anímica de la situación socio-política exterior. En las promesas de liberación se incluye por tanto, en forma eminente, el retorno del gozo y de la alegría (9,2; 12, 3.6; 29,19 ¡los pobres!; 30,29; 35,1.2.10). Es de notar que los capítulos 12 y 35 son las terminaciones de 1-2 y 28-35, respectivamente. Ambas secciones, cabe también remarcarlo, concluyen con un tono de alegría.

Los motivos isaianos de la alegría serán felizmente explorados, en el Nuevo Testamento, por el evangelio de Lucas (Lc 1,41; 2,10 < Isaías 9,2.5; del 3-Isaías, cf. Lc 6,23 < Isaías 66,13b-14).

12. De esta manera, el nombre simbólico de uno de los hijos de Isaías, *Maher Shalal Jash Baz* ("Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín", en 8,3) y el nombre simbólico de otro hijo, el *Shear Yashub* ["Un resto volverá] de 7,3[16], lo mismo que el del propio "Isaías", se convierten en *palabras generadoras* de mensajes de juicio y de liberación que resumen todo el libro.

El primero apunta al castigo de Judá por sus infidelidades, el segundo a la liberación de los cautivos, la restauración de Jerusalén y el retorno de la diáspora. El tercero responde al mensaje final de *salvación* con que terminan todas las secciones y todo el libro.

---

14 La misma fórmula en las últimas cuatro citas.
15 La alegría está vedada a Filistea, según 14,29.
16 ¡El primero en ser mencionado!

3.1.2. Lenguaje real

Los dos horizontes, de destrucción y de restauración, se refieren también concretamente a algunas instituciones.

1. El único oráculo de Isaías contra el *rey* es el dirigido a Ajaz (7,9b como advertencia; 7,10-17 como anuncio de desgracia[17]),

→ pero en las relecturas se expresa la esperanza de un rey portador de *mishpat* y *s^{e}daqá* (9,5-6; 11,1-5[18]; 16,5[19]; 32,1a). Cabe notar que este rey tiene la función de administrar justicia *ad intra*, pero que no es un liberador del yugo imperial (¿hubiera sido viable sugerirlo?), a no ser que el autor esté insinuando usar la "sospecha" respecto de 9,5-6 a la luz de los vv.3-4.

Otras veces, Yavé mismo es el rey futuro (33,17a.22, texto hímnico).

Ni en 40-55 ni en 56-66 aparece el rey. Ni siquiera cabe en la imaginación utópica, tan abundante en esas secciones. ¡Tanto se había internalizado la condición de país anexado al imperio de turno!

2. Son numerosas, en cambio, las acusaciones contra la clase dirigente (política, militar, religiosa, y círculos de sabiduría) de Jerusalén y Judá (1,10a.26; 2,7; 3,1-7[20].14; 5,8; 9,14-15; 10,1-2; 10,33-34[21]; 22,1-3.15-19[22]; 24,21).

→ Ahora bien, este entorno de gobierno reaparece, purificado, en el futuro, como lo promete Yavé en el oráculo programático de 1,21-26 (cf. v.26a: "volveré a tus jueces como al principio, y a tus consejeros como al inicio"). Esta relectura puede ser vista en el marco de las esperanzas de una nueva Jerusalén, que se irán formulando en el 2-Isaías y en 56-66, como veremos luego.

Resonancias de esta esperanza se escuchan todavía en 28,6b; 29,19-21; 32,1-5 (v.1b).

3. Sobre *Jerusalén*, en concreto, la correspondencia simétrica entre juicio y promesas salvíficas se da nuevamente en aquel significativo poema de 1,21-26. Con dejos de nostalgia por lo que la ciudad debería ser ("el alcázar[23] de la fidelidad", v.21a; "la llena de *mishpat*, aquella en la que *sédeq* pernocta", v.22b), es acusada nada menos que de "prostituta" (v.21a). Título notable, si tenemos en cuenta que en la tradición posterior será reservado a su oponente, Babilonia (cf. Apocalipsis 17,1).

---

17 Cabe remarcar que el oráculo sobre el Enmanuel (v.14) está en un contexto de juicio y castigo; cf. J. S. Croatto, "El `Enmanuel´ de Isaías 7,14 como signo de juicio (Análisis de Isaías 7,1-25)", en *Revista Bíblica* 50 nn.29-30 (1988) 135-142.

18 El *néser* o "vástago" de Jesé aquí prometido es sentido por el evangelio de Mateo como realizado por Jesús el *nazoraios* (Mt 2,23).

19 Este texto, perdido entre los poco usados oráculos sobre las naciones, es particularmente significativo, tanto por destacar la función judicial del rey, cuanto por aglutinar casi todo el léxico de la *historia salutis* y de la alianza (*jésed* ["bondad"], *´emet* ["fidelidad"], *mishpat* ["derecho"] y *s^{e}daqá* ["justicia/ acto salvífico"]).

20 En los vv.2-3 se mencionan *once* funciones y actividades.

21 Se usan metáforas para señalar la clase dirigente.

22 Los vv.15-19 acusan al mayordomo del palacio, Sebná, de construirse una tumba especial.

23 "Villa leal" (*BJ*) es una traducción desvaída; el vocablo hebreo usado (*qiryá*) se refiere a una fortaleza; el adjetivo *ne´emaná*, por su parte, indica tanto la seguridad/firmeza de la ciudad, como la fidelidad de sus habitantes.

→ Pero cuando se cierra el poema - que supone un castigo no narrado pero aludido (1,24b) y simbolizado en la imagen de la fundición de metales (v.25) - escuchamos un anuncio compensador: Después de eso, se te llamará "ciudad de la justicia (*sédeq*)", "alcázar de la fidelidad" (v.26b)[24].

Quien escribe en este tono es alguien que conoce los desastres de 597 y 586 y necesita "imaginar" una Jerusalén *nueva* también en el orden ético y social.

Esta idea se va dibujando en reiteradas promesas, de origen diverso, como las de 25,4 (en el canto celebratorio de 25,1-5), 25,6-8 o 25,10 ("descansará la mano de Yavé en este monte"), como en 26,2, donde reaparecen las dos notas esenciales de 1,21-26, ahora aplicadas a los individuos ("entrará una nación de *sédeq*, que guarda la *fidelidad*"). De nuevo en aquel conocido oráculo sobre la piedra angular de la nueva Jerusalén (28,16-17a), en la que Yavé pondrá "el *mishpat* como cuerda de medir, y la *s^e^daqá* como nivel" (17a)[25].

En fin de cuentas, Yavé es "un Dios de *mishpat*" (30,18b) y, dado que ya reina en Sión y en Jerusalén (24,23b), es quien llena a Sión de *mishpat* y *s^e^daqá* (33,5b).

De ahí en más, cuando ingresamos en el 2-Isaías, estos dos términos quedarán como atributos esenciales de la acción *de Yavé* en la historia (cf. más abajo, en **5.1.1.**).

4. Si había un extenso lenguaje metafórico de destrucción (cf. supra, **3.1.1.**) referido a Jerusalén y las ciudades de Judá (1,7-9; 6,11-13a; 7,17; 8,8a; 32,14) o al país (33,8-9),

→ en las relecturas se alude a su reconstrucción. Dentro de 1-39, ver 4,3; 31,5; 37,32.

En 40-55, cf. 44,26b.28b; 49,17.

Y en el 3-Isaías, véase 60,10a; 61,4; 62,12b ("ciudad no abandonada").

5. El 1-Isaías no amenaza con la destrucción del templo (ver, en cambio, Miqueas 3,12 y Jeremías 7,3-4 con 26,18). Tal vez no lo podía imaginar.

El 2-Isaías alude muy esporádicamente a su reedificación (44,28bβ).

En 56-66, la "oración de la diáspora" de 63,7-64,11 refleja un santuario más bien ruinoso (63,18 y 64,10)[26].

3.1.3. Conclusión

Se ha podido observar que la mayoría de las correspondencias, negativas o positivas, se dan entre 1-12 y 28-35, las zonas donde aparece el material isaiano propiamente tal. ¡Pero totalmente reelaborado por las relecturas posteriores!

En el 2-Isaías no se da este "antes/ después"; más bien, las críticas y las promesas se dirigen al mismo grupo, por cuanto las críticas (de otro orden que las de

---

24 Se puede apreciar el quiasmo a distancia con el v.21: "alcázar de la fidelidad / *mishpat-sédeq* // *sédeq* / alcázar de la fidelidad".

25 Apropiaciones de esta promesa se leen en los textos de Qumrán (1QS VIII,7-8; 1QH VI,25-26; VII,8-9) y del NT (Mateo 21,42 y 1 Pedro 2,6), pero el interés en tales relecturas está en el motivo de la elección, no en el de las cualidades sociales.

26 Estas referencias no son argumento para datar la oración de antes del 515 (Esdras 6,14-15), cf. H. G. M. Williamson, "Isaiah 63,7-64,11: Exilic Lament or Post-Exilic Protest?", en *Zeitschrift fur die Alttestam. Wissenschaft* 102 (1990) 48-58.Ver nuestro comentario al 3-Isaías (Buenos Aires, Lumen, 2000).

1-39, cf. **4.2.**) sirven, como recurso retórico, para hacer posible la concreción de las promesas. Como decir: "déjen de entusiasmarse por los otros dioses, y de esa manera yo podré actuar mi plan salvífico o *sédeq*".

En el 3-Isaías, por otra parte, las acusaciones y amenazas están dispuestas simétricamente en 56,9-59,8 y 65-66, mientras que las promesas se organizan en dos niveles (cf. **4.3.**):

a) hacia el centro del bloque (60-62), y

b) en forma de contraposición *directa* dentro de 65-66 (65,8-10.13-14.15-25; 66,2b.5.7-14a.18-24).

3.2. Teología de la historia y querigma

Leer el libro de Isaías - como todo libro profético - como algo homogéneo salido de la boca de un solo personaje y en una sola época, es confundir el mensaje específico que corresponde a cada momento de la vida. Si hay unidad en la obra (cf. supra, bajo **2.2.2.**, *d*), ésta no es inicial (por el único autor original) sino *final*, por obra del redactor o último autor. Éste es un punto fundamental (ver más adelante, bajo **5.**).

Pero lo que también es básico, y fue señalado más de una vez, es el hecho de que las teologías emergentes en cada momento histórico - toda auténtica teología es coyuntural y momentánea - están tan relacionadas entre sí por el trabajo redaccional que, como resultado, se modifican y retroalimentan mutuamente (ver más adelante, en **5.2.** y **4.6.**).

Esto es un *proprium* de los libros proféticos.

De esta manera,

1. El juicio profético sirve de *interpelación* en una perspectiva de conversión; importa, en definitiva, la salvación.

2. El lenguaje de destrucción total es *retórico*, y no se refiere al futuro en cuanto tal sino como "imaginable", para valorar el presente.

3. Los anuncios de futuro generalmente no se realizan, pero sirven para responder al presente, y para los que los leen *en otros momentos*.

4. El juicio y la destrucción se registran como "memoria", en función de un "*nunca más*".

5. Este "nunca más" es reforzado por el lenguaje de promesas *definitivas* usado en las relecturas, las que a su vez *configuran el texto final* de los libros proféticos.

4. Qué es lo propio de cada sección

4.1. El Isaías histórico, profeta de la justicia y de la fidelidad (1-12 y 28-35 [+ 36-39])

Isaías 1-39 es mucho más *heterogéneo* que 40-55 y 56-66. Es clara la delimitación de grandes bloques (1[introducción]; 2-12 [juicios por la falta de *mishpat* y *s^e^daqá* [27]]; 13-23 [naciones]; 24-27[ciudad y tierra, sometidas por Yavé]; 28-35 [juicios sobre desvíos y falta de confianza en Yavé]; 36-39 [actuación de Ezequías frente a la arrogancia de Senaquerib]).

Estos 6 bloques, a su vez, se componen de materiales de diversa procedencia, aún sin contar con las *relecturas* que penetran en todos ellos, según iremos observando. Poesía y prosa, oráculos, fragmentos sapienciales, alegorías, lamentaciones, partes de guerra, un relato de misión, convocación de un ejército enemigo, discursos, curaciones, todo puede entrar en este libro tan dispar.

El Isaías histórico está representado en diferentes (pero no muchos) oráculos de 1; 2-12 [2,6-4,1; 5; 6; 7-8; 9,7-10,4.27b-34] y 28-32 (dentro de 28-35)[28]. Los capítulos 36-39 no se remontan *a* Isaías, sino que son una memoria *acerca de* este profeta, extraída de otra fuente, utilizada también por el redactor de 2 Reyes 18,13-20,19.

De modo que, para este punto, tenemos que bajar a los estratos más antiguos de 1-12 y 28-35, capítulos éstos en los que, ciertamente, es mayor el material de las *relecturas* que el auténtico del profeta.

Temas dominantes en la predicación de Isaías son:

1. Una fuerte crítica a la falta de *mishpat* y *s^e^daqá* en la sociedad judaíta, en particular en la clase dirigente de Jerusalén (1,15b-18a.21-23; 5,1-7 [alegoría de la viña]; 5,8-24 con 10,1-4;)

2. El profeta desenmascara a los falsos consejeros y sabios[29] (los conoce de cerca[30]): 3,3; 5,19.21; 29,15-16; 29,14b; 30,1-5.

3. Isaías critica en particular el pecado de arrogancia, expresado con un léxico variado (*gbh*, *g´wn /g´wt*, *rwm*, etc.)[31]. El pasaje más significativo es el conjunto estructurado de 2,6-4,1 (varones y mujeres de Jerusalén [sobre éstas, ver también 32,9-11]), y el tema se continúa en 28-32 (cf. 28,1-4; 29,5a.13-14)[32].

---

27 Llamar a este bloque (2-12 o 1-12) "el libro del Enmanuel" es, por decir poco, incompleto y despistador.

28 En 28-35 se da una alternancia continuada entre oráculos de juicio (probablemente isaianos) y relecturas posteriores (ver, en nuestro comentario, I, pp.157-158, la tabla de ambas series de textos). Nótese, por otra parte, que en 33-34 los mensajes negativos van dirigidos contra otras naciones, signo de que se trata de pasajes redaccionales, como el cierre final (cap. 35), portador de solamente promesas de salvación.

29 Un sector social muy influyente en la corte. En Jeremías, en cambio, el grupo que este profeta más desenmascara es el de los falsos profetas (Jeremías 14,13-16; 23,9-40; 26,7-10; 27,9-18; 28,1-17; 29,15).

30 Isaías pudo ser uno de ellos, luego convertido en su oponente; es notable, en efecto, tanto su conocimiento del entorno del palacio, como su lenguaje sapiencial. Cf. G. Cañellas, "La ´hokmah´ en el profeta Isaías", en D. Muñoz León (ed.), *La salvación en la Palabra. Targum - Derash - Berith*. Madrid, Cristiandad, 1986, 79-88.

31 Ver especialmente en la acusación de 2,6-4,1 (2,11.17 [varones] y 3,16 [mujeres]).

32 Cf. también 9,8. Nótese que 2,6-12 y 28,1-4 representan los *inicios* de las secciones de 2-12 y 28-35.

Es esperado un lenguaje así en los oráculos sobre las naciones (cf. 13,11; 14,11; 16,6; sobre Asur, 10,12b.13.15), y por eso el tema perdura en 47,7.8.10 (de Babilonia). Pero no es argumento ni en 40-55 ni en 56-66.

En oposición al orgullo de los humanos, *es Yavé* quien debe ser exaltado (2,11b.17b; 5,15-16). En las relecturas, cf. 24,14; 26,10b; 33,5 (y, ya en el 3-Isaías, 57,15).

4. Los pecados recién registrados representan casos típicos de ruptura de las relaciones de alianza. Esta acusación está marcada ya en la apertura del texto (1,2) y se oye también en las quejas de Yavé contra sus malos "hijos" que no aceptan su "instrucción" (1,2.9 con 30,9)[33].

5. El reverso de esta queja es el discurso sobre la "ira" de Yavé, un motivo ubicuo en el libro, ver más arriba, en **3.1.1**, 12).

6. La expresión de esta ira divina son los múltiples castigos que el profeta imagina, y que ya hemos registrado en **3.1.**

7. Un sector conflictivo para Isaías es el de los "falsos profetas". Si bien su enfrentamiento con ellos no alcanza el grado que se observa en Miqueas (= 2,6-11, y su contraparte simétrica de 3,5-8 [resumen en 3,11b]) y especialmente en Jeremías[34], es visible no obstante en 28,7 (profetas que desatinan en sus oráculos); 29,9-10.11-12; y sobre todo en 30,8-11.12-14 (contra los que buscan profetas que les convengan).

Por eso el profeta debe sellar y escribir sus palabras, para que se compruebe más adelante su veracidad (8,16.20 y 30,8). La expresión "que sea para el *último* día como testimonio para siempre" (30,8b) hace pensar, desde el punto de vista redaccional, en el lenguaje déutero-isaiano sobre "las primeras/últimas cosas", adelantado de alguna manera en 8,23b (ver **4.2.3**, 6).

8. La conciencia profética de Isaías se trasluce a su vez en el hecho de hablar de la "palabra" de Yavé por él comunicada en términos de *torá* o "instrucción". En 1-12 y 28-35, en efecto, la múltiple aparición del vocablo *torá* (cf. 1,10; 2,3b; 5,24b; 8,16.20; 30,3.9.11) alude siempre a la palabra profética, con connotaciones sapienciales, nunca a disposiciones legales (sobre 24,5b, ver **4.5**), menos a la codificación que llamamos "Pentateuco".

Por coherencia, el mismo sentido debe leerse en 42,4.21.24 y 51,4.7[35].

9. El 1-Isaías es el único en dar a Yavé el calificativo separado de "Señor" (*'adon*: 1,24; 19,4; *'adonay*: 3,15; 6,8.11; 21,8; 22,5; 28,2.22; 38,14.16)[36], mientras comparte una sola vez con el resto del libro el de "el Señor Yavé" (3,15). Sobre "el Santo/Especial de Israel" (en los tres "Isaías"), ver en **5.1.7**.

---

33 Ver luego, en el n.9.

34 Ver, en este número de *RIBLA*, "De la alianza rota (Sinaí) a la alianza nueva y eterna (Jeremías 11-20 + *30*-33), bajo **3.1**, 10.

35 Iluminador es el estudio de J. Jensen, *The Use of tora by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition*. Washington, CBA 1973. Desorientador, en cambio, es el repaso de estos pasajes que hace M. A. Sweeney, "The Book of Isaiah as Prophetic Torah", en R. F. Melugin y M. A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah*. Sheffield Academic Press, 1996, 50-67 (pp.58-62).

36 En 49,14 - al inicio de la 2. parte de 40-55 - este título es el compuesto ("Señor Yavé"), pero separado para lograr un paralelismo sinonímico: "pero dijo Sión: 'me ha abandonado *Yavé'*, y 'el *Señor* me ha olvidado' ".

4.2. El profeta de los exiliados (40-55): la liberación es posible

Se pueden reconocer dos secciones mayores: 41,1-49,13 (Jacob/Israel) y 49,14-54,17 (Sión/Jerusalén). El destinatario textual de la primera, Jacob/Israel (en ese orden), continúa esporádicamente en la segunda parte (50,1-3.9b.11; 51,1-16 52,11-12; 55,1-13), mientras que el de esta segunda (Jerusalén/Sión) se anticipa, en la primera, sea a través del protocolo de 40,1-2, sea, por oposición, en las referencias a Babilonia (43,14 y sobre todo el cap. 47) y sus dioses (46,1-2 y 48,20a). Este cruzamiento parece ser un recurso retórico redaccional.

4.2.1. Presentación global

En el cap. 40 se esbozan los dos temas, en sentido inverso: 1) primero se introduce el tema de Jerusalén (vv.1-11), para dejarlo en suspenso hasta 49,14, y luego, 2), la queja de Jacob/Israel (v.27) enmarcada en las primeras demostraciones del poder y sabiduría de Yavé (vv.12-26 + 28-31).

En el otro extremo, el cap. 55[37], que ya no se dirige a Jerusalén sino a personas, termina con diversas promesas, y con una clara *inclusio* sobre el poder de la palabra de Yavé (55,10-11, con 40,6-8). Las últimas palabras (55,12-13) son una doble celebración final, de la marcha de regreso de la diáspora, y del Nombre de Yavé[38].

Esta es la "presentación" del texto, como lo leemos ahora. Se puede detallar más (**4.2.2.**).

4.2.2. Estructuración retórica del querigma

Tenemos, entonces, una estructuración global de 40-55:

40,1-11 Jerusalén / *Palabra* de Yavé / Buenas nuevas sobre el *camino* / *Gloria*.
40,12-31 Argumentación de Yavé sobre su poder y sabiduría, y su vigor.
41,1-49,12 Retórica de persuasión *a Jacob/Israel* sobre el poder y el querer salvífico de Yavé / Retorno de la diáspora.
49,13 Celebración cósmica por la consolación/compasión de Yavé[39].
49,14-54,17 Retórica de persuasión *a Jerusalén* / Retorno de la diáspora.
55,1-9 Invitaciones y promesas. Reconocer el proyecto de Yavé.
55,10/13 Diáspora / *Palabra* de Yavé / Gozo en el *camino* del retorno / *Nombre*.

---

37 Que algunos pretenden lamentablemente considerar como inicio del 3-Isaías, cf. R. H. O'Connell, *Concentricity and Continuity. The Literary Structure of Isaiah*. Sheffield Academic Press, 1994, pp.151.215.

38 Es significativo el detalle de que también el poema babilonio de la creación, el *Enuma elish*, termina con la celebración de los 50 nombres de Marduc, Dios liberador y fundador de Babilonia (tableta VII), la contraparte de Jerusalén.

39 Este versículo (y cf. 10b) reconecta con 40,1 (tema de la consolación) y remite a 55,12-13a (motivo de la alegría), en tanto las frases adyacentes (49,11) retoman los temas del camino de 40,3-5, que a su vez reaparecerá sobre el final (55,12). Más detalles en nuestro comentario.

Puesto es forma de pirámide, tenemos:

		X 49,13		
	C	41,1-49,12	49,14-54,17	**C'**
B	40,12-31		55,1-9	**B'**
A	40,1-11		55,10-13	**A'**

4.2.3. Aspectos relevantes del texto

Lo señalado refleja el nivel del texto final como producto (como se vio en **2.2.1.**, β). Lo más representativo del segundo Isaías, como profeta para los cautivos *en Babilonia*, es lo siguiente:

1. El profeta no sólo habla de consolación (40,1x2; 49,13; 51,3x2.12.19; 52,9 [= 49,13]; 54,11) y compasión de Yavé (49,10.13.15; 54,7.8.10; 55,7), sino que también critica. No ciertamente por desórdenes sociales sino por la fascinación con los "otros" dioses (45,20; 46,8-9; 48,5b.11). Dicha fascinación bloquea el proyecto salvífico de restauración (ver al final de **3.1.2.**).

2. Por eso, el profeta intenta recomponer la figura de Yavé, destacando sus atributos de poder, sabiduría, o sus títulos de creador, formador, redentor, rey, señor[40], salvador, liberador, consolador, convocador, reunidor de la diáspora, y otros[41]. El profeta construye los atributos de Yavé contraponiéndolos a los de Marduc, el gran Dios del imperio de Babilonia.

3. Ahora, el "incomparable", es Yavé y no Marduc ni ningún otro Dios. Este motivo teológico es caro al 2-Isaías, como puede verse leyendo en contexto los pasajes que hablan de él como "sin igual": 40,18.25; 43,10.11.13; 44,6bβ.7a.8b; 45,5a.6.14.18b.21b.22b; 46,5.9b. Esta cualidad se inscribe en el marco de la polémica con los otros dioses, característica de la 1ª parte del 2-Isaías (cf. también el párrafo siguiente).

4. Yavé es el único y no hay otro Dios (44,6bβ.8b; 45,21b; 46,9b). La fórmula "yo soy" (*'anî hû'*), propia de 40-55 (41,4b; 43,10.13.25; 46,4; 48,12; 52,6), autodefine a Yavé como el único.

5. Por eso es el único salvador (43,3.11.12; 45,15.17x2.2; 49,25.26, etc.), no Marduc ni ningún dios de Babilonia (47,12-15), ni de otra parcialidad (45,20bβ). Los "pleitos" con los dioses, un género literario relevante en la retórica del 2-Isaías, afirman esta exclusividad de Yavé (41,1-7.21-24; 43,8-13; 44,6-8; 45,21, siempre en la primera parte = 40,1-49,13).

6. Yavé es el primero y el último (41,4b; 44,6b; 48,12b), o está en las primeras cosas (41,22bα) y en las últimas (41,4bβ). Este vocabulario es propio de la primera parte (40,1-49,13)[42]. Más que referirse a la creación y a la escatología, estas

---

40 Los títulos de "rey" (41,21; 43,15; 44,6; 52,7 [ausente en 56-66, por falta de contexto interno]) y "Señor Yavé" (40,10; 48,16; 50,4.5.7.9) tienen una fuerte connotación política de poder en los textos deuteroisaianos.

41 Los textos correspondientes han sido puestos en relieve cada vez en el comentario a este profeta. Para un excelente registro de todos los títulos y de los temas principales, cf. P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-55*. París, Gabalda, 1972, pp.497-558.

42 No aparece ni en 1-39, ni en 56-66.

expresiones deben aludir, por un lado, al juicio histórico ya realizado (amenazas del Isaías del siglo VIII) y, por el otro, a la seguridad de la liberación propuesta a los destinatarios actuales (cf. también 8,23b).

7. Estos rasgos de Yavé (ns. 2-6) forman parte de una "memoria histórica" de Israel, a la que los discursos de Yavé recurren retóricamente (45,21; 46,8-12; 48,1-16; 49,20), memoria resumida bellamente en la fórmula "vosotros sois mis *testigos*" de 43,10a.12b (ver también 44,8 y 55,4a). Por eso Yavé reclama fidelidad exclusiva a él.

Esta "memoria histórica" es la que *permite* retener a Yavé como el *único* Dios válido para Israel. Desde el lado de él, es lo que mejor *obliga* a la fidelidad.

8. Es notable el hecho de que los atributos indicados de Yavé (en los nn. 2-6) muchas veces son expuestos *por Él mismo*, de acuerdo con el género literario del *autoelogio*, frecuente en la tradición sumeria[43].

Los pasajes mejor separables son: 44,24b-25.27; 45,6b-7; 48,12b-13; 50,2b-3. Más integrados al contexto literario: 43,10bα-13; 44,6b-7; 45,12; 45,18b.19.21b; 46,9b-10. Fragmentos: 41,4b; 42,8 (menos seguros: 51,13aa.15.16bα)[44].

En todos estos himnos Yavé habla de sí mismo como creador, eterno, omnipotente, único, irresistible, fijador y revelador de los destinos, justo y salvador.

9. Otras veces, el lector es transportado por la imaginación a un *nuevo éxodo* (43,16-21; 51,9-11), en particular en la gran promesa del retorno de la diáspora de 48,21-49,13, que cierra la primera parte (40,1-49,13). Pero la insistencia en la vuelta de la *diáspora* y no del destierro babilónico, y la anticipación del motivo en 11,15-16, sugieren adscribirlo al redactor final o 4-Isaías.

10. La figura de Ciro, prominente en este profeta, y sólo en él (44,28a; 45,1-7.9-13, con una anticipación retórica en 41,1-4.25-29), es una manifestación de aquel poder universal de Yavé. Todos estos oráculos están enmarcados con afirmaciones sobre la exclusividad del actuar histórico y creacional de Yavé (cf. inmediatamente arriba, nn. 3-6 y 8).

11. Al gran poema-lamentación sobre el destino de Babilonia de 47,1-15 se contraponen, en diferentes momentos de la segunda parte, tres brillantes alocuciones a Jerusalén, en 49,14-26; 51,17-52,2 y 54,1-17[45]. En total, cuatro discursos (1 + 3) a una "mujer" = ciudad, con una explícita inversión de situaciones, desde la realidad hasta la utopía (cf. también **4.3.3**).

12. La salvación de Yavé llega hasta los confines de la tierra o a las islas del Mediterráneo (textos al final de **2.2.1**).

Este tema no connota solamente el dominio de Dios sobre todas las naciones (recordar, en el 1-Isaías, los capítulos 13-23 + 24-27, cf. **4.4** y **4.5**), sino que determina el ámbito donde habitan los dispersos de Israel, a quienes se dirige especialmente el proyecto salvífico del 4-Isaías, inscrito naturalmente también en 40-55. Ya se han mencionado los pasajes principales (en la conclusión de **2.2.1**), pero es necesario agregar dos datos:

---

43 Hace mucho que esto fue destacado por H. M. Dion, "Le genre littéraire sumérien de l' hymne a soi-même' et quelques passages du Deutéro-Isaïe", en *Revue Biblique* 74 (1967) 215-234.

44 Lista y clasificación del mismo autor (p.217).

45 En una división formal: 49,14-21.22-23.24-26; 51,17-23; 52,1-2. Los vv.3-9 (2ª pers. pl.) y 7-10 (*acerca de* Sión) no pertenecen al discurso *a* esta ciudad.

a) el canto del mensajero de 52,7-10 termina precisamente con una referencia a que "verán *todos los confines de la tierra* la salvación de nuestro Dios";

b) la exhortación contigua (vv.11-12) concluye a su vez con una designación de Yavé como "el que os recoge" (12b: *m^e'assifekem*)[46].

13. La liberación es celebrada en diferentes cánticos de gozo y exultación.

En 40-55, se alude al gozo en Yavé (41,16b), a la alegría del retorno de la diáspora (49,13) y de la salida del cautiverio (55,12)[47]. Otras celebraciones, en 42,10-12; 44,23.

14. El valor de la palabra de Yavé - esencial para la retórica de este autor - se afirma enfáticamente en los extremos (40,8 con 55,11) y promediando el centro (45,23, un oráculo particularmente significativo)[48].

15. El título de "el Santo/ Especial de Israel", muy usado en 40-55, no es propio de esta sección sino común a todo el libro (cf. **5.1.7**).

4.3. El profeta de la comunidad de Yehûd: dos grupos en conflicto (cf. supra, 2.2.1 g)

Para entender el mensaje del 3-Isaías conviene tener en cuenta algunos fenómenos literarios que conforman el texto actual.

4.3.1. Una lectura sincrónica

A-A' Primera inclusión (mensaje esencial). Retorno de la diáspora (56,1-8 y 66,18-24).

B-B' Inclusión grande: críticas a la violencia e injusticia, al descuido de los oprimidos y carecientes, a cultos diversos a otros dioses (sobre todo en 56,9-58,14 + 59,1-8, y en 65-66, sobre los extremos de 56-66[49]). Las acusaciones hacen emerger *dos grupos*: los corruptos, violentos y malvados, por un lado, y el justo (57,1.13b) o "mis siervos" (65,8.9.13.14x4.15; 66,14), por el otro[50].

En medio de este bloque mayor de críticas se van dibujando promesas salvíficas[51], dirigidas o referidas a *personas* (57,13b.14-19 y 65,8-10.15b-25). Véanse, además, las oposiciones entre bienaventuranzas/ malaventuranzas de 65,13-15a, de donde probablemente se inspirará Lucas (6,20ss[52]).

C-C' Confesión de los pecados (59,9-15a [1-15a] y 63,7-64,11, al lado de **B-B'**).

D-D' Venganza de Yavé, transferida de Israel a las naciones (59,15b-20 [21] y 63,1-6, al lado de **E-E'**).

---

46 Expresión generalmente mal comprendida, como si el texto dijera que Yavé "os cierra la retaguardia" (*BJ*). Compárese también, en el 2-Isaías, 54,7b ("con gran compasión *te recogeré*") y, dentro de 56-66, 58,8bb ("la gloria de Yavé *te recogerá*". Ver la discusión en el comentario al 3-Isaías (Buenos Aires, Lumen, 2000).

47 Pero, llamativamente, el léxico de *sws/msws* no aparece en 40-55.

48 Nótese en 55,11a el mismo léxico de 45,23a.

49 Cf. 65,1-7.11-12; 66,1-2a.3-4.5b.6.14b-17.

50 La designación "mis siervos" es propia del 3-Isaías, pero está anticipada redaccionalmente en 54,17.

51 Sobre este fenómeno constante de la redacción de los libros proféticos, cf. el artículo introductorio, "La estructura de los libros proféticos".

52 Cf. nuestro ensayo, "El origen isaiano de las bienaventuranzas de Lucas (Exégesis de Isaías 65:11-14)": RBíbl 59:1 n.65 (1997)1-16.

E-E' Nueva Jerusalén vs. "naciones" (60 y 62). Las promesas a Sión perduran en los oráculos finales (**B'**) de 65,18b-19a y esp. 66,7-14a.

X Canto central: 61... *Desatar/ Consolar...* Promesas[53].

Esta conformación, puesta en forma de pirámide, nos da:

			X	61			mensaje de liberación
		E	60		62		Jerusalén glorificada/ naciones a su servicio
	D	59:15b-20[21]			63:1-6		actuación de Yavé
C	59:1-15a				63:7-64:11		poemas c/confesión de los pecados
B	56,9-58,14				65,1-66,17		críticas (+ promesas)
A	56,1-8				66,18-24		retorno/inclusión de la diáspora

4.3.2. La posición de las relecturas salvíficas

Hay que recordar lo señalado al final de **3.1.2** sobre la forma en que se insertan las relecturas.

Si en el 1-Isaías era marcado el límite entre un "antes" y un "después" cronológicos ("en los días que vienen/al final de los días"), en el 3-Isaías ya no es así, sino que hay dos grupos *contemporáneos*, y el juicio recae sobre uno (el de los malvados), mientras que las bendiciones se dirigen al otro (el de los que confiesan sus pecados, o el de "mis siervos").

4.3.3. Otros rasgos de 56-66

1. En 56-66 nunca aparece el título "Yavé *s^e^ba'ôt*", tan frecuente en el 1-Isaías (1,9.24; 2,12; 3,1, etc. [más de 50x]) y en 40-55 (41,6; 45,13; 47,4, etc. [6x]). Se ha sugerido que es para evitar las connotaciones políticas del título, ligadas a la realeza, especialmente a la figura de David, que el 3-Isaías no desea promover cuando imagina el futuro[54].

2. El título de "Señor Yavé" es usado en 56,8; 61,1a.11b; 65,15, en pasajes donde es relevante marcar el poder de Yavé liberador. En cambio, el de "rey" no figura en el 3-Isaías.

3. El otro título esencial, "el Especial [Santo] de Israel", también iterativo en las dos primeras secciones[55], se consigna en 56-66 solamente en 57,15 y 60,9.14, pasajes éstos que, por otra parte, retoman el lenguaje de 40-55[56] (cf. **5.1.7**).

---

53 Véase el art., poco convincente, de S. Ausín, "El Espíritu santo en la comunidad escatológica", en *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 97-124.

54 Cf. Chr. T. Begg, "The Absence of *YHWH s^e^ba'ôt* in Isaiah 56-66", en *Biblische Notizen* 44 (1988) 7-14.

55 Ya desde 1,4 y hasta 37,23; y desde 41,14 [40,25] hasta 55,5.

56 En 58,13 es un calificativo del sábado, como "(día) consagrado de/a Yavé". En 57,15, por otra parte, no está la fórmula completa, y la frase puede significar "y cuyo nombre es santo/especial", mejor que "y cuyo nombre es 'El Especial' ".

4. El 3-Isaías se complace en prometer *nuevos nombres*, de dos clases:

a) un *nombre nuevo* que no es precisado, tanto para los fieles a Yavé (65,15b) como para Jerusalén (62,2b); o

b) nombres nuevos especiales,

* para los siervos de Yavé:
  - "Reparador de brechas" + "Restaurador de senderos" (58,12b);
  - "Robles de Justicia" + "Plantación de Yavé" (61,3b);
  - "Sacerdotes de Yavé" + "Ministros de nuestro Dios" (61,7);
  - "Pueblo Santo" + "Redimidos de Yavé" (62,12a),
* para Jerusalén:
  - "Ciudad de Yavé" + "Sión del Especial de Israel" (60,14b);
  - "Mi complacencia [la ciudad]" + "Desposada [su tierra]" (62,4b);
  - "Buscada" + "Ciudad no Abandonada" (62,12b)
* y sus murallas:
  - "Salvación" + "Alabanza" (60,18b),
* para el sábado:
  - "Delicia" + "Ponderable",
* o el templo mismo:
  - "Casa de oración" (56,5b).

Llama la atención encontrar siempre nombres dobles (menos en el último caso, que es diferente).

5. Las "primeras cosas" de otrora (cf. **4.2.3**, 5) ya no serán recordadas; todo lo contrario, serán olvidadas, pues todo será novedad (66,16b.17). Tanta novedad, que Yavé creará "cielos nuevos y tierra nueva" (65,17; 66,22). Es la esperanza de una nueva tierra, sin males, sin lágrimas ni suspiros (65,19b).

6. También en esta sección hay un lugar destacado para el gozo y la exultación.

En el 3-Isaías, en efecto, el alegrarse será una bendición prometida a los "hijos del extranjero" (56,3a.6a, *¿judeos* nacidos en la diáspora?)[57], a los oprimidos-/tristes (61,2b-3a), a "mis siervos" (65,13), y a la nueva Jerusalén (60,15; 62,5; 66,10). Ver también 61,10; 62,5; 65,18.19; 66,14.

7. Sobre la nueva Jerusalén. Se había señalado (en **4.2.3**,11) la presencia de *cuatro* discursos a una *mujer*-ciudad (uno contra Babilonia, tres en favor de Sión). El modelo se reitera paradigmáticamente en 56-66. También aquí hay *cuatro* discursos a una *mujer*-ciudad, uno *contra* Jerusalén (57,6-13) y tres en su favor (60; 62; 66,7-14a). Es notable la contraposición simétrica del discurso de juicio y condenación. Las dos ciudades que estuvieron juntas en el mal, tendrán con todo destinos opuestos. Hay múltiples correspondencias literarias y teológicas entre *ocho* discursos a una mujer-ciudad[58].

---

57 Ver la discusión en el comentario a 56-66 (Buenos Aires, Lumen, 2000).

58 Cf. M. E. Biddle, "Lady Zion´s Alter Egos: Isaiah 47.1-15 and 57.6-13 as Structural Counterparts", en R. F. Melugin – M. A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah*. Sheffield Academic Press, 1996, 124-139.

4.4. El redactor de los oráculos sobre las naciones: Yavé controla la historia

Hay en Isaías 13-23 un bloque de oráculos sobre las naciones, como en Jeremías (46-51) y Ezequiel (24-33), o Amós 1-2. Su función estructural es mostrar el dominio universal de Yavé. Es un caso específico de teología de la historia, que relaciona el destino de Judá con la realidad política internacional. Por otra parte, el control de las naciones por Yavé, más explícito en este conjunto, es un tema esencial en todo el libro. Sólo en ese poder omnímodo descansan las esperanzas de liberación para Israel.

No aparecen todas las naciones sino algunas muy determinadas, como Babilonia (2 capítulos, 13 y 14,4-23 + 21,1-10), Asiria (apenas un breve oráculo, 14,24-27), Filistea (14,29-32), Moab (2 capítulos, 15-16), Damasco (17,4-6), naciones en general (17,12-14), Kush (= Egipto) y Egipto (3 capítulos, 18-20), y otras (21,11-17), para terminar con Tiro (23)[59].

Hay que destacar los oráculos contra Babilonia, la opresora (el díptico de 13,1-22 y 14,3b-23) y contra Egipto, el falso "apoyo" de Judá (18-20)[60].

Curiosamente, los dos grupos literarios están abiertos por una cuña invertida, un oráculo de liberación *de Israel*:

14,1-2 + 3, *antes* de los oráculos contra Babilonia, y
19,16-25[61], *después* de los juicios principales contra Egipto.

De igual manera, casi en el centro del bloque, en el cap. 17, se construye un quiasmo notable que muestra, en círculos cada vez más estrechos, el destino de naciones enemigas (vv.1-3 y 12-14, extremos), una dura crítica a Israel (vv.4-6) y Judá (9-11), dejando en el centro semiótico un hermoso anuncio, a) de una futura *conversión* a Yavé como Hacedor y "Santo de Israel"[62] y, b), del abandono de los otros dioses (7-8).

Esta *relectura*, puesta en el corazón de los oráculos sobre las naciones, marca el querigma salvífico que permea la gran obra "isaiana"[63].

4.5. El autor de 24-27: Yavé juzga la tierra y la ciudad

Estos capítulos, mal llamados "apocalipsis"[64], parecen ser el último bloque incorporado al libro de Isaías (¿siglo IV?). Contienen reminiscencias de otros escritos proféticos, e introducen la esperanza en la resurrección de los muertos (26,19) en clara oposición a una postura anterior (26,14).

---

59 Detalles, en el comentario, p.137 (ed. port. p.143).
60 Sobre Egipto como "apoyo" y liberación, cf. 20,6b; 30,1-5.12b; 31,1-3.
61 Esta serie de siete "en aquel día" no debe leerse como un anuncio de la conversión de Egipto (interpretación corriente) sino como el reconocimiento de Yavé por parte de la diáspora judea en ese país.
62 El título "Santo/ Especial de Israel" se registra sólo aquí en este conjunto, y dentro de una relectura (vv.7-8). Señal de que estos oráculos constituyen, en su forma presente, más bien una antología incorporada y trabajada por el redactor final.
63 Además de los textos citados, *Israel* y *Judá* forman parte de estos oráculos en 14,30b.32b; 16,4b-5; 18,7; 19,16-25; 22,1-25). Son naciones cuyo destino está ligado a las demás, vecinas o imperiales.
64 No responden al género "apocalipsis", pero contienen, eso sí, imágenes usadas después por los libros apocalípticos, en especial por el Apocalipsis de "Juan".

El título de Yavé, "el Santo/ Especial de Israel", característico de 1-12 y 28-35, y luego del 2-Isaías, está ausente de 24-27, señal de que, como 13-23, es un bloque de origen independiente, incorporado por el autor del libro actual. Lo mismo, la referencia a las "leyes" en 24,5b no coincide con el uso típico de *torá* en 1-12 y 28-35 (ver **4.1**, 9).

El tema descollante en 24-27 es el del *dominio mundial* de Yavé, y se textualiza hablando de la *ciudad* (como centro militar y político) y la *tierra*. Resalta la acción de Dios contra el orgullo humano. Abunda el lenguaje de catástrofe, alimentando representaciones apocalípticas, nacientes entonces, o posteriores.

Pero también en esta sección, como en las otras, a las descripciones de la acción destructiva de Yavé se acoplan, casi alternadamente (como en 28-35), promesas de salvación, cuyo eje receptor suele ser Jerusalén (textos en **3.1.2**, bajo 3).

La lectura de 24-27, por lo tanto, permite ubicarse en dos planos. En una redacción más originaria, la tierra y la ciudad debían ser la tierra de Israel (Judá) y Jerusalén. En las relecturas actuales, el lector se coloca en el otro plano, en el que la tierra y la ciudad representan las naciones que devastaron a Judá, manifestando en ello una desmesura inconcebible (tema adelantado en 10,5-19, contra Asur). Por eso tantas promesas de protección referidas a Jerusalén (**3.1.2**, 3).

No podía estar ausente en este bloque el motivo de la alegría, que recorre todo el libro actual. Ver 24,14-16a; 25,9b (después del anuncio del banquete de los regresados de entre las naciones, vv.6-8).

4.6. El constructor del libro, unificador del querigma "isaiano": promesas a Sión y a la diáspora

Debemos retomar lo ya señalado en **2.2.1** *δ*.

4.6.1. El retorno de la diáspora

Es un tema que recorre todo el texto, desde 2,2-5 [¡2° inicio!] hasta 66,18-24. Las promesas de reunión se van desplegando en diversos momentos:

4.6.1.1. En todo el libro

1. En formas variadas en el 1-Isaías (leer 4,2-3; *10,20-23*[65]; 11,10-16[66]; 14,1; 19,16-25; 25,6-10; 27,12.13; 35,10).

2. Con gran intensidad de imágenes en 40-55 (41,9[67]; 42,6; 43,5-7; 45,20a[68]; 45,22-25; 49,6.9b-12; 49,22; 52,12b; 54,7b; 55,4b-5a y los numerosos pa-

---

65 Este oráculo es una relectura del anuncio inverso anterior (vv.16-19, con la palabra "resto" en el 19b) y juega con el nombre del hijo de Isaías (vv.21a.22ab).

66 Es decisiva la importancia de este oráculo para comprender que las "naciones" en el libro de Isaías representan el ámbito donde están dispersos los judeos; *éstos*, y no las naciones en cuanto tales, son los llamados a volver.

67 Este oráculo, que parece hablar de Abrahán, en realidad se dirige al Jacob/Israel *actual* (discurso en 2ª persona del singular).

68 El inicio de este "pleito" no se refiere a los gentiles (la mayoría de los comentarios) sino a *judeos* que veneran a otros dioses.

sajes que aluden a Yavé como operador de redención [*ga'al*][69] o le atribuyen el título de Redentor [*go'el*][70]). Está también aquella referencia a Yavé como capaz de "rescatar" (*padá*) que, a la luz de 51,11 ("los rescatados de Yavé volverán"), alude a la liberación de la diáspora. La repetición literal de todo este versículo en 35,10 (cierre de 1-35) muestra el interés del redactor final por este motivo.

3. Lo mismo sucede en el 3-Isaías: ¡en los dos extremos de la sección! (56,8 y 66,18b-24), y en los poemas sobre Sión de 60 (cf. los vv.3.4.9) y 62 (vv.10-12). Hay, además, una sutil indicación en 59,8b ("la gloria de Yavé te *reunirá*").

El vocabulario de "redención" (*g'l*) aparece en la relectura de 59,20, en las perícopas sobre Sión (60,16; 62,12), en el poema de 63,1-6 (v.4), y dos veces en la gran oración de la diáspora (63,7-64,11, cf. 63,9.16).

4. En los tres "Isaías", pero especialmente en 40-55 y 56-66, la convocación de la diáspora se textualiza también con referencias a "las islas" - metáfora de lejanía y extensión - para indicar el ámbito de las comunidades judeas que son convocadas[71].

Este motivo se refuerza con expresiones tales como "el extremo/ los extremos de la tierra" (42,10; 43,6; 48,20; 49,6; luego, en 62,11) o "cuatro alas (= puntos cardinales) de la tierra" (11,12b)[72].

4.6.1.2. En los extremos de cada bloque de la obra

La relevancia del tema, que creemos es esencial para el redactor final o 4-Isaías, resulta además de la manera como cierra la mayoría de las secciones. Así,

1. Los caps. 1-11 (12) terminan con promesas sobre el retorno de la diáspora (11,10-16).

2. Los caps. 24-27 concluyen con un anuncio para "aquellos días", en que "seréis reunidos de uno en uno, hijos de Israel" (27,12b) y en que "vendrán los (que andan) errantes por tierra de Asur y los arrojados (que andan) por tierra de Egipto" (v.13ab).

3. El bloque de 28-35 culmina con esta frase:

"Los rescatados de Yavé volverán, y entrarán en Sión con alegría..." (35,10a).

4. La primera sección del 2-Isaías (40,1-49,13) cierra con la promesa de un nuevo éxodo (49,9b-10 con 48,21), ya que

He aquí que éstos de lejos vienen, y he aquí que estos otros del norte y del oeste, y aquéllos de la tierra de Asuán (49,12).

5. La segunda sección del mismo 2-Isaías (49,13-55,13) no es menos elocuente al respecto, ya que sobre el final se canta la liberación con estas palabras:

Porque con alegría saldréis, en paz seréis traídos.

Los montes y las colinas prorrumpirán en gritos delante de vosotros, y todos los árboles del campo batirán palmas (55,12).

---

69 Cf. 43,1; 44,22.23; 48,20; 52,3.9. "Los redimidos" en 51,10.

70 Ver 41,14b; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5 (= 41,14).8.

71 Las 10 referencias a las islas como ámbito poblacional se distribuyen así: en 1-39 sólo en textos post-isaianos como 11,11bb (regreso de la diáspora); 23,2.6 (oráculo contra Tiro) y 24,15 (canto de los de la diáspora). En 40-55, cf. 41,1; 42,10.12; 49,1. En el 3-Isaías tenemos: 59,18 y 66,19, en claros contextos de diáspora.

72 Véase también la misma expresión abreviada en 24,16b (canto de la diáspora, cf. la nota anterior).

6. En el 3-Isaías, el tema del retorno de la diáspora está en el inicio (56,8)[73], en el centro (60-62, cf. 60,4.8-9; 62,10-11) y sobre todo en el capítulo conclusivo (66,18-21).

4.6.2. Los poemas del Siervo

El mejor lugar, tal vez, para entender los poemas del Siervo es el de la redacción final del libro.

Los 4 textos son interpolados en un texto anterior, que queda abierto[74]. Los dos primeros se aplican al Israel del exilio (= el siervo), que experimenta la liberación y la proclama a todas las comunidades de la *diáspora* (42,4b.6b; 49,5b.6), y los otros dos añaden una reflexión sobre el sufrimiento anterior, durante la cautividad, sufrimiento reconocido ahora como factor de bienestar (53,4).

Esto indica que los poemas no pertenecieron al profeta del exilio sino que, por la teología del sufrimiento (50 y 53) y la realidad de la diáspora (42 y 49) que suponen, se ubican bien en el horizonte redaccional (4-Isaías)[75].

4.6.3. Las "naciones" como ex-opresoras

Observaremos más adelante, al hablar de los temas que unifican literaria y teológicamente todo el libro, la relevancia de naciones específicas (cf. **5.1.6.3**). Pero nos parece que es el redactor último, o 4-Isaías, quien elabora además una imagen de las "naciones" como tales, sin individualizarlas, sea como ámbito de donde es convocada la diáspora, sea como el blanco de una inversión de situaciones en el futuro imaginario que el mismo profeta construye.

La mención de las naciones nunca aparece conectada con promesas de salvación, sino todo lo contrario (cf. 17,12-14, en un oráculo clave y programático). Si una vez se alude a algunas de ellas como instrumento de Yavé para castigar a su pueblo (22,5-8a, en un capítulo muy extraño por cierto), en general no es así. El juicio *contra* las naciones es, por ejemplo, el punto de partida y el trasfondo del capítulo 34 (cf. vv.1-4), capítulo que - junto con su contraparte, el 35 - constituye como el cierre de 1-39 (antes de la incorporación, muy inteligente por cierto, de 36-39[76]).

---

73 Tres veces aparece allí el verbo "reunir" (*qabbes*): para definir a Yavé como "el que reúne los dispersos de Israel", para aludir a los ya reunidos y a los que lo serán en el futuro.

74 Es fácil observar que, si se los saca de su lugar, el texto anterior vuelve a soldarse coherentemente: 42,8 sigue a 41,29; 49,9b es la continuación de 48,21 [el 22 es un cierre posterior, como en 57,21]; 50,9b es parte del v.3, que a su vez continúa en el v.11; también es evidente que el cuarto poema corta el texto que de 52,12 debía seguir en 54,1. De modo que la correcta delimitación de los poemas es la siguiente: 42,1-7; 49,1-9a; 50,4-9a.10 y 52,13-53,12.

75 Para un comentario detallado, ver *Isaías...* II: *La liberación es posible*. Buenos Aires, Lumen, 1994, *ad loc*.

76 Es un error incomprensible tildar a estos capítulos de "apéndices" (cf. *BJ*, incluso en la ed. 1998). Gracias a esos capítulos se establece una oposición entre el infiel Ajaz (7,10-25) y el piadoso Ezequías (37,1-7.14-20.30-32), y además, como en un centro semiótico, la oposición entre los destinos de Asiria (37,22-29) y de Jerusalén (37,33-35), modelo de la que el texto expondrá entre Babilonia y Jerusalén en 40-55. Para otras consideraciones, cf. P. R. Ackroyd, "Isaiah 36-39: Structure and Function", en R. P. Gordon (ed.), *The Place is Too Small (for us). The Israelite Prophets in Recent Scholarship*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, 478-494.

En las relecturas de 1-39, las naciones conspiran contra Jerusalén pero serán rechazadas (8,9-10; 29,7[77]). La ira de Yavé se muestra contra ellas (30,28). En el bloque de 24-27, son tratadas de saqueadoras en 17,14b y terminarán siendo ellas mismas oprimidas (14,2). Recurrente en el corpus profético (ver Sofonías 2,9; Joel 4,1-3.9-14; Zacarías 2,13), el tema del juicio a las naciones lo será especialmente en Isaías 40-55 y 56-66.

De esta forma:

1. Yavé juzga a las naciones: 51,5 ("mis brazos a los pueblos juzgarán"); 41,1.5.
2. Ellas verán la acción de Yavé por la diáspora: 42,10.12; 52,10; 52,15b; 61,11; 62,2a; 64,1b; 66,19b.
3. Sus dioses nada han hecho (43,9; 63,3), ni son capaces de salvar (47,15b).
4. Son como nada delante de Yavé: 40,15.17; 43,9.
5. Él domina sobre ellas y las somete a Ciro: 41,2; 45,1.
6. Israel será reconocido por las naciones: 61,9a
7. Las naciones llevarán a los israelitas de la diáspora a su lugar, o a Jerusalén: 49,22b; 60,9ba; 66,20.
8. Sus riquezas serán para Jerusalén: 60,5.9ba.11; 61,6b; 66,12b.
9. Estarán al servicio del nuevo pueblo, centrado simbólicamente en Jerusalén: 49,23a; 60,16.
10. Sus reyes, antes opresores, ahora serán sometidos o rendirán pleito homenaje: 49,7b.23b; 52,15a; 62,2a.
11. Ellas mismas, de cautivadoras pasarán a ser cautivas o sometidas: 14,2; 49,26a; ¿54.3b?; 55,4b; 60,12.14a.
12. Yavé volcará su ira sobre ellas: 51,22-23; 59,18b, con 63,6.

Este registro es impresionante. Es inconcebible la "inercia" de la exégesis, aun la más actual, que sigue hablando de la conversión o incorporación de las naciones. Todo el libro de Isaías lo niega. Habrá que esperar las relecturas innovadoras del Nuevo Testamento para encontrar una veta "misionera" en estos textos (cf. Hechos 13,46-47).

5. Unidad de Isaías 1-66

Cada sección del libro – sea que hablemos de los tres "Isaías" o también de bloques autónomos como 24-27 (sobre la ciudad y la tierra) o 13-23 (oráculos sobre las naciones) – tiene su vocabulario, su estilo, sus géneros literarios más apreciados, su cosmovisión y su mensaje. Pero es un hecho notable que hay también una *unidad* en la obra. Dicha unidad es mantenida por medio de varios recursos: algunos conceptuales, que tienen que ver con el mensaje (palabras clave, referencias a Jerusalén/Sión y Babilonia, destinos de las naciones) o con la forma literaria (inclusiones, simetrías estructurales, colocación estructurada de términos clave)[78].

---

[77] Este motivo es el del Salmo 2 (respecto del rey protegido por Yavé) o de Ezequiel 38-39 (respecto de la tierra de Israel) o Zacarías 12,1-9 y 14,1-5 (respecto de Jerusalén).

[78] Son cada vez más numerosos los estudios sobre la unidad del libro, que se entiende como redaccional y no desde un autor originario. Cf., entre otros, el estudio programático de R. Rendtorff, "Zur

5.1. Léxico clave en todo el libro

5.1.1. Mishpat y s^{e}daqá[79]

Estos dos vocablos rigen el mensaje de todo el libro, con estas variaciones (ver ya bajo **3.1.2**):

1. En el 1-Isaías se espera su realización social. Por eso la crítica profética se concentra en ese léxico, explícito (desde 1,17; 5,7b [canción de la viña]; 10,2; 28,6 [en el tribunal]; 32,16-17) o implícito (3,14). Por eso también el rey ideal futuro es caracterizado por esas dos cualidades, en 11,4-5; 16,5; 32,1. Se dirá también que Yavé llena a Sión de *mishpat* y *s^{e}daqá* (33,5b), o que ésta será rescatada por el *mishpat* y sus cautivos por la *s^{e}daqá* (1,27a). Respecto de los individuos, cf. 33,15; 51,1.7a (como crítica, 48,1b).

2. En el 2-Isaías se enfatiza su realización por parte de Yavé, en quien se originan, lo que significa que él interviene salvíficamente en favor de los cautivos, de Jerusalén, de la diáspora (cf. 40,27; 41,10; 42,3b-4a [por iniciativa del siervo; 45,25; 51,4-5.8b; 54,17b).

Como otras veces, este sentido se retroproyecta en el texto del 1-Isaías, desde 5,16 ("sobresale Yavé *s^{e}ba'ôt* por el *mishpat*, y el Dios Especial se diferencia[80] por la *s^{e}daqá*"); 33,5. Este sentido, vertical, parece estar implicado en 32,16-17, con proyecciones económicas y sociales de *mishpat* y *s^{e}daqá*.

3. En el 3-Isaías se combinan los dos sentidos o direcciones, ya desde la apertura en 56,1a y 1b. El sentido social aparece en las críticas de 58,2; 59,14; o en las promesas de 58,8, 60,17b y 61,3. El origen divino, en 57,12; 59,9; 61,10b.11b. Es claro el sentido de "salvación" que tiene *s^{e}daqá* en el oráculo en favor de Sión de 62,1-2.

4. El binomio *mishpat* y *s^{e}daqá* se usa muchas veces en todo el libro. Cuando se refiere a Yavé como su realizador, se subraya su pronta realización o "cercanía" (51,5; 56,1b; 57,19).

5.1.2. Pecado/ iniquidad/ rebeldía/ maldad

Era de esperar que el profeta Isaías, tan crítico, empleara un extenso léxico para describir el pecado de sus destinatarios. De hecho, ya desde la apertura del texto se escuchan, en forma personificada, términos como "nación *pecadora*", "pueblo cargado de *iniquidad*", "descendencia de *malhechores*", "hijos *corruptores*" (1,4). Pero en el transcurso del texto, este léxico es escaso, por el hecho de que el profeta alude de manera más concreta a las prácticas (injusticia, corrupción, cultos) y a las actitudes (orgullo, ostentación de poder y riqueza, desinterés por Yavé).

Komposition des Buches Jesaja", en *Vetus Testamentum* 34 (1984) 295-320; luego, D. Carr, "Reaching for Unity in Isaiah", en *Journal for the Study of the OT* 57 (1993) 61-80; A. J. Tomasino, "Isaiah 1.1-2.4 and the Composition of the Isaianic Corpus", en la misma revista, pp.81-98. Más recientemente, R. Rendtorff, "The Book of Isaiaah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading", en R. F. Melugin y M. A. Sweeney (eds.), *New Visions of Isaiah*. Sheffield Academic Press, 1996, 32-49.

79 Ambos indican fundamentalmente el proyecto divino que se realiza en la historia mediante la intervención de Yavé y se concreta en el orden social por la adhesión práctica a Yavé.

80 La raíz *q-d-sh* da la idea fundamental de lo diferente, especial, y no de "santidad" en el sentido tradicional.

Cuando el texto más antiguo empieza a ser releído en situaciones que reclaman la esperanza, el mismo vocabulario es retomado en el sentido del perdón: programáticamente en 1,18b ("blanqueo" de los *pecados*); en el 2-Isaías, y de nuevo programáticamente, ya en 40,2 (*iniquidades* y *pecados* de Jerusalén ya expiados).

Esta inversión, sin embargo, tiene un momento intermedio, el de la "confesión" o reconocimiento de los pecados. En general, y de acuerdo con el género literario correspondiente, tales confesiones usan la primera persona del plural ("nosotros pecamos..."). Y se espera que las mismas estén ausentes en la predicación del 1-Isaías, pero que sean más frecuentes en los textos tardíos.

De modo que podemos distinguir tres fases en cuanto a este lenguaje:

1. El vocabulario indicado expresa la situación de alejamiento, abandono, rechazo de Yavé (cf. 1,4b), refiriéndose a las prácticas sociales (especialmente en 1-39 y 56-66) o religiosas (en todas las secciones). Después de 1,4a, véase 1,28a; 3,11; 5,18; 13,9.11[81]; 33,14.

A pesar de que pueda parecer extraño, este lenguaje acusatorio es más frecuente en el 2-Isaías, sea como recuerdo de los tiempos anteriores (43,24.27; 50,1), sea porque el pecado actual, el dejar a Yavé por otros dioses, preocupa profundamente al profeta (46,8; 48,8).

No menos directo es el 3-Isaías, cuyos destinatarios recaen en las actitudes de aquellos que habían desencadenado el desastre y habían hecho que Yavé ocultara su rostro: 57,1.4.17; 58,1; 59,2.3.7; 65,7x2.12; 66,4.24.

Es de observar la repetición de la misma frase ("no hay bienestar —dice Yavé— para los malvados"), como cierre literario de sección, en 48,22 y 57,21.

Y no hay que pasar por alto la gran inclusión de 1,2b ("pero ellos *se rebelaron* contra mí") con 66,24a ("verán los cadáveres de la gente que *se había rebelado* contra mí").

2. Cuando el juicio ya realizado es reflexionado a distancia, surge el reconocimiento de la falta. No es de extrañar, entonces, que aparezcan diversas confesiones de los pecados, a veces solapadas en textos mayores: 42,24; 53,5.6.

En el 3-Isaías: 59,12 con 64,4.5.6.8.

3. Si es así, Yavé está dispuesto a perdonar y a olvidar. Este tema, insinuado anticipadamente en las relecturas de 1-39 (1,18b; 33,24b), y anotado en el salmo atribuido a Ezequías (38,17b), se desarrolla notablemente en el 2-Isaías (desde 40,2 en adelante[82], hasta 55,7, en forma de inclusión), pero cesa en 56-66[83]. Es probable, por otra parte, que pertenezca al nivel redaccional del 4-Isaías la reflexión de 59,20a ("vendrá para Sión como redentor, para los convertidos de la *rebeldía* en Jacob").

---

81 Es curioso observar que en 1-39 no se emplea el sustantivo "rebeldía" (*pésha'*), pero la acusación general de 1,2 usa precisamente el verbo "se rebelaron (contra mí)"; cf. también 1,28a. Por otro lado, el sustantivo de 24,20b está en un texto tardío independiente.

82 Textos: 43,25; 44,22; (53,11.12).

83 La explicación de esto último radica en que la intervención salvífica de Yavé está relacionada en este bloque más bien con los dos grandes temas de la reconstrucción de Jerusalén y la vuelta de la diáspora (nivel redaccional). Y en parte, también, porque los dos grupos de "mis siervos" y de los impíos están más definidos, sin alternativas para éstos.

5.1.3. yasha'/ yésha'

En definitiva, todo es salvífico o antisalvífico. "Salvación" tiene diferentes niveles de significación, política, social, espiritual, a corto o largo plazo. Sorprende saber que el nombre mismo de "Isaías" significa "Yavé *salva*". Habrá sido histórico, no sabemos, pero sin duda que en el libro es programático, como son los nombres de sus dos hijos (ver **4.6**). En estos tres nombres "generadores" está el núcleo de 1-66.

El abundante léxico de "salvación" (con *ys`*)[84] se intercambia aquí y allá con términos adjuntos, como "liberar" (*nsl*), "redimir"(*g'l*)[85], "rescatar" (*pdh*), "hacer escapar" (*mlt* y *plt*). Se asocia también, con ese significado, el vocabulario de *mishpat* y *s^e^daqá*, según ya sabemos (ver **5.1.1**, con la nota).

5.1.4. El tema de la sabiduría y de la capacidad de Yavé se expresa con el vocabulario de *y`s* (aconsejar, tomar consejo / plan, proyecto), asociado frecuentemente al de "obra/empresa" (*ma`asé*, a veces *pó`al*), como en 5,12b con el v.19, o 22,11b y 37,26.

En la acusación de 5,19 se observa la desmesura humana respecto de los planes de Yavé (ver el v.21). Se critican los planes y obras de los dirigentes de Jerusalén en 29,15; 30,1 y 32,7-8 (contra los pobres). Los de Egipto, en 19,3.11. Los de Damasco y Samaria, en 7,5; los de los pueblos, en 8,10.

En las relecturas, no obstante, el proyecto salvífico (*`esá*) de Yavé se impondrá (14,24.26.27, en uno de los oráculos contra Asiria), a pesar de los planes contrapuestos de las naciones (ver la relectura de 8,9-10, donde "palabra" es un término equivalente), o de Egipto en particular (19,12.17 respecto de 19,3.11), o de Tiro (23,8.9). Los *planes* de Yavé tienen que ver con las "maravillas" que hace (25,1; 28,29).

Se puede apreciar que el vocabulario de "consejo" o "plan/proyecto" está en un contexto de poder. De la misma manera, aplicado a Yavé, indica su capacidad para actuar con inteligencia y eficacia.

El Déutero-Isaías se deleita hablando de la capacidad de Yavé de hacer planes (40,13-14) y realizarlos (44,26a; 46,10b), y de desafiar en ello a los otros dioses (45,21) o a los consejeros de Babilonia (47,13).

Curiosamente, este vocabulario cesa en 56-66.

5.1.5. Jerusalén como centro y símbolo

Es la ciudad histórica, pero es también (en los estratos más recientes) un símbolo que remite al pueblo y al país. A veces representa la justicia y el derecho (1,21.26; 33,5b). Yavé la convierte en un lugar seguro (33,20). Si se lee bien, "Jerusalén" es un hilo conductor que teje todo el texto (cf. más arriba, en **3.1.2**).

* El Isaías del siglo VIII dirige su predicación a esa ciudad, como sabemos.

* En el 2-Isaías, esta ciudad concentra la atención de casi toda la segunda parte (49,14-55,13), con oráculos específicos (discursos en femenino[86]) en 49,14-26;

---

84 Por ser el lexema más importante, vale la pena registrar sus apariciones: *en el 1-Isaías*: 12,2.3; 17,10; 25,9; 26,1.18; 33,2.6.22; 35,4; 37,20.35; 38,20 = total, 13x. *En 40-55*: 43,3.11.12; 45,8.15.17x2.21; 46,13x2; 49,6.8.25.26; 51,5.6.8; 52,7.10 = total, 19x. *En el 3-Isaías*: 56,1; 59,1.11.17; 60,16.18; 63,1.8.9; 64,4 = total, 10x.

85 Vocablo de gran densidad en el 2-Isaías, donde aparece 17x.

86 Al ser las ciudades términos femeninos en hebreo, permiten el discurso a Jerusalén como "mujer", introduciendo en el texto una rica representación femenina de la realidad humana.

51,12b.17-23; 52,1-2; 54,1-17, o indirectos (de ella en tercera persona) en 50,1-3; 51,3; 52,7-10.

* Recordemos que, en la estructura del 3-Isaías, Jerusalén es interpelada en discurso directo en los dos grandes poemas de 60 y 62 que rodean el centro literario (cap. 61). Y que en las promesas finales del cap. 66 ocupa un lugar excepcional (vv.7-14a), como contraparte del primer discurso, crítico, de 57,6-13a.

De esa manera, todo el libro de Isaías circula en torno de la figura de Jerusalén, como realidad histórica o como ciudad utópica.

Pero el lenguaje no es uniforme. Si se observa bien, las relecturas de 1-39 apuntan frecuentemente a la restauración del *mishpat* y de la *s^e^daqá*, las figuras que mejor representan a la ciudad (textos citados en **3.1.2**, sobre todo 1,21ab y ba; 1,26b; 26,2; 28,17a, 33,5b). Ahora bien, este tema *no vuelve* en las promesas sobre Jerusalén de 40-55 y 56-66. Pero, por otra parte, en 1-39 aparece en segmentos muy dispares entre sí, como son los de 1-12, 24-27 y 28-35. ¿Qué significa esta constatación?

Significa que la formación de 1-35 (o 1-39) tiene una primera etapa, con sus propias relecturas frente a las críticas anteriores, centradas en las cuestiones de *mishpat* y *s^e^daqá*.

En cambio, las promesas a Jerusalén en 40-66 son de otro tono, más celebratorio y festivo. Resalta, por ejemplo, el léxico de la consolación (40,1; 51,12; 52,9b; 66,13), de "exaltación" (en 51,17-23 o 52,1-2; 60,1-2), de gozo y alegría (cf. 52,7-12; 54,1-3; 60,18b; 62,5; 66,10.14) o de redención y liberación (49,26b; 50,2b; 51,22b; 54,5.8b; 60,16b.18; 62,1; 62,11-12), o los motivos de la fecundidad maternal (ver 49,18-22; 60,8; 66,8.11).

Este léxico no es el de las promesas registradas en 1-39[87].

Esto indicaría, críticamente, que los caps. 40-66 tuvieron una etapa *redaccional* anterior a la última, en la que se construye el gran edificio de 1-39 (el 4-Isaías).

Junto con esto, pero en la otra dirección, se puede observar que, en 40-66, las promesas a Jerusalén están ligadas, de una forma u otra, a las que se refieren a una inversión de situación para las naciones (49,23a.26a; 51,22; 60,10.12.14.16; 62,8; 66,14b).

Se comprueban también otros dos detalles:

a) que el retorno de la diáspora es mencionado en casi todos estos pasajes con un lenguaje casi procesional (49,18.22; 60,3-4.6.8-9; 62,10-12), mientras que, para referirse a lo mismo,

b) el léxico de "reunir/ recoger" aparece, a lo largo de 1-66, *también* en oráculos no referidos a Jerusalén (cf. 11,12; 43,9; 49,5.18; 54,7; 56,8; 60,4; 18). De igual manera, el lexema *plt* ("escapar") es usado en 4,2b ("escapados de Israel"), 45,20 ("escapados de [= a] las naciones") y 66,19a ("escapados a las naciones"). En todos los casos, empero, *en oráculos de liberación de la diáspora.*

La impresión que resulta de todo esto es que el redactor final (o 4-Isaías) ha destacado el motivo de la *vuelta de los dispersos* en medio de las naciones, prolongando los temas tanto de la renovación social de Jerusalén (relecturas del 1-Isaías) como de su reconstrucción y repoblación (temas de 40-55 y 56-66).

---

87 La *s^e^daqá*, con la que es consolidada Sión en 54,14, no es la justicia social sino el proyecto salvífico de Yavé. Se puede traducir: "sobre el proyecto de liberación serás consolidada".

5.1.6. Babilonia y otras naciones

De acuerdo con las experiencias históricas, en el horizonte de Isaías está *Asiria*, en el del profeta del exilio (40-55), *Babilonia*, y en el postexílico (56-66), tal vez ninguna nación o ciudad en particular, mientras que en el del autor final son *las naciones*. Estas dos últimas constataciones son significativas. El 3-Isaías no enjuicia a Persia, por el motivo antes señalado, ni a otras naciones individuales[88], porque no le afectan, ya que su preocupación es la comunidad *judea* con sus conflictos.

Al redactor del libro, en cambio, le ocupan las naciones como ámbito donde están las colonias de la diáspora, proyectando sobre ellas (con objetividad o no) la acusación de "opresoras" que correspondiera a Asiria y sobre todo a Babilonia (cf. 14,2).

5.1.6.1. Asiria. Esta ciudad/imperio tiene, en el 1-Isaías, tres sentidos:

a) En una primera lectura teológica, la del profeta Isaías, es el bastón o la vara con la que Yavé castiga a Judá (10,5-6.24, y ver 7,18b con 8,7). A ella aluden probablemente los oráculos de 5,26-30 sobre la rápida invasión militar, y de 7,18 (en el marco del "Enmanuel")[89].

b) En una segunda lectura, que puede responder a la perspectiva del 2-Isaías[90], Asiria es, igual que Babilonia, la fuerza opresora que comete un acto de *desmesura*, sobrepasándose en su papel de instrumento de Yavé (comparar 10,7.15 con 47,6 [sobre Babilonia]).

En este contexto, los oráculos se explayan con mucha precisión sobre las prácticas destructivas y terroríficas de Asiria, refrendadas por los propios discursos de sus reyes (10,7b-9.13-14.24b; 36,4-10.14-20; 37,10-13.24-25)[91].

La reacción de Yavé consiste en demostrar su propio dominio de la historia y de las naciones, con una doble salida: destruir a Asiria y liberar a su pueblo oprimido por ella (10,12.25-26.27; 14,24-27; 30,31; 31,8-9; 37,22-29.33-35.36-38). La que era el *bastón* de la ira de Yavé contra Judá (10,5.24), será castigada precisamente con un *bastón* (30,31.32a).

Hay que destacar la lamentación de 37,22-29, puesta en boca de Jerusalén, sobre el destino fatal del Asiria. Como es común en los escritos proféticos, la ciudad y su rey pueden representar lo mismo (comparar 14 con 47, sobre Babilonia; o Ezequiel 26-27 con 28, sobre Tiro)[92].

c) Asiria puede ser, ya en el marco redaccional, un polo geográfico – opuesto a Egipto – de donde Yavé congregará a la diáspora (11,11.16; [19,23.24-25[93]]; 27,13a).

---

88 La referencia a Edom en 63,1 es más retórica que referencial ya que el oráculo apunta, en realidad, más bien a "los pueblos" en forma imprecisa (vv.3-6).

89 Se puede observar que todas estas referencias caen dentro de 1-12.

90 La única mención de Asiria en 40-66 (52,4) es para marcar su opresión sobre Israel *en el pasado*.

91 Sobre este tema, cf. nuestro artículo "El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos": *RIBLA* 8 (1991) 39-53.

92 Por eso en Apocalipsis 17 y 18 "Babilonia" es tanto mujer (17) como ciudad (18, texto inspirado precisamente en Isaías 47 y Ezequiel 26-28).

93 Este oráculo no parece hablar de una conversión de esas dos naciones (tema extraño a todo el libro); el v. 25 debe leerse de esta manera (de acuerdo con el uso frecuente del vocativo en esta obra): "Bendito sea mi pueblo, ¡oh Egipto!, la obra de mis manos, ¡oh Asiria!, y mi heredad Israel". Se trata de tres títulos *de Israel*.

5.1.6.2. Babilonia

El texto nos hace recorrer los mismos tres sentidos:

a) Sólo de pasada se señala en 47,6b, su función de instrumento de Yavé para enjuiciar a su propio pueblo, pero únicamente para pasar rápidamente a su acusación;

b) Esta acusación, ligada al destino de Babilonia, se inscribe en dos grandes textos, uno inserto en 1-39 (14,3-31) y el otro en 40-55 (47,1-15). Se refiere a la desmesura de Babilonia (47,6b) - igual que la de Asiria - lo mismo que a sus prácticas devastadoras y dominadoras (14,5-8.16-17). Ambos oráculos tienen la forma literaria de una lamentación (en realidad, de una burla) y ambos son postexílicos. Su doble aparición, en los lugares que ocupan, tiene que ver con la estructura del libro y con el recurso de anticipar en 1-39 temas de las otras secciones. En los dos textos, además, se remarca la megalomanía divina del monarca (habla "él" en 14,13-14) o de la ciudad (habla "ella" en 47,7a.8b.10b)[94].

c) También esta ciudad imperial será destruida y humillada por Yavé, según el oráculo especial de 14,22-23, según la promesa de 43,14b, y según la lamentación ya citada del capítulo 47 (vv.1-3.5.9.11). La caída y el ocaso *de sus dioses* son cantados en 46,1-2.

El tema "Babilonia" surge de la tremenda experiencia del 597 y del 586. Por eso el gran oráculo del cap. 47. El del 14 cumple una función proléptica de anticipar al del 47. Pero Babilonia ya no interesa en 56-66, como no podía interesar en 1-2. Como ya se insinuó, Asiria ya no interesa en 40-55, en cuyo horizonte *Babilonia* es la que importa sobremanera.

De allí que los oráculos de 14,3-21 y 14,22-23 estén en el bloque de "las naciones", con una función literaria y querigmática que importa (si no respecto de la autoría, al menos en cuanto a su incorporación) a las preocupaciones del redactor final. Y si es así, "Babilonia" va adquiriendo un valor simbólico por el que este redactor, o sus destinatarios, pueden también remitir al imperio no pronunciable, el de *Persia*.

5.1.6.3. Otras naciones particulares

Respecto de la sección dedicada a las naciones (13-23), cf. **4.4**.

El libro de Isaías reflota frecuentemente (como se ha visto más arriba, en **4.6.3**) el motivo de *las naciones* como totalidad.

Para dejar una reflexión sobre este capítulo (**5.1.6**), queda clara no sólo la dimensión *política* que tiene la profecía sino también que la larga experiencia del exilio, prolongado en una diáspora interminable entre las naciones, impone una visión *negativa* de éstas últimas.

Si en **5.1.1** aparecía en relieve el mensaje *social* del libro de Isaías, en **5.1.5** se destacó la perspectiva *política* en que se dibuja allí el querigma profético. No podía ser de otra manera, ya que se está hablando de una presencia de Dios *en esta vida y en esta historia*.

La teología del libro de Isaías es una teología "pública".

---

[94] Para otros detalles, cf. Chris A. Franke, "Reversals of Fortune in the Ancient Near East: A Study of the Babylonian Oracles in the Book of Isaiah", en R. F. Melugin - M. A. Sweeney (eds.), ob. cit., pp104-123.

5.1.7. Los títulos de Yavé

Cada sección describe a Yavé con rasgos propios (cf. supra, bajo **4**). Los títulos importantes que cruzan el texto entero, son:

1. "El Santo (= Especial) de Israel" (*q^e^dosh Yisra'el*). Parece propio del *libro* de Isaías, ya que fuera de éste aparece sólo en textos tardíos[95]. En nuestro libro es recordado desde el inicio, en 1,4 y luego:

* en 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19.23[96]; 30,11.12.15; 31,1; 37,23[97];
* en 40-55: 41,14.16.20; 43,3.14.15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7x2; 54,5; 55,5;
* en el 3-Isaías sólo en 60,9.14 (cf. **4.3.3**, 3).

En total, 28 apariciones (sobre 33 en todo el AT). Es posible que sea una creación del Isaías histórico (30,11b.12a.15a y 31,1, únicos pasajes, tal vez con 1,4, que podrían remontarse a él), aprovechada especialmente por el redactor de 40-55. Pero su reiteración en 56-66 hace pensar, al menos, en la adopción del título por el redactor final de la obra.

2. "Salvar / salvador" (*y-sh-`*). Es de esperar un uso profuso de este lexema. Así es respecto de 40-55 (24x) y 56-66 (13x). Pero sorprende su ausencia en los oráculos isaianos de 1-39, donde aparece normalmente en las relecturas[98]. Pero la sorpresa se diluye si recordamos que el profeta histórico no tenía mucho que ofrecer de salvación. Queda un detalle: en el único lugar de origen isaiano (si el núcleo de 13-23 se remonta a Isaías) donde aparece el sustantivo "salvación" (17,10), se detecta un juego de palabras con el nombre del profeta: "te olvidaste del Dios de tu salvación (*yesha`*)"; el nombre del profeta significa "salvación de Yavé" (*yesha`yahu*).

3. "Juntar" (*qabbes*) y "reunir" (*'asaf*). Fue tratado en **4.6.1**.

Los temas o motivos literarios comunes a 1-39 son más que estos, pero los consignados nos dan una idea de la unidad redaccional del libro de Isaías.

5.1.8. ¿A quién es otorgado el Espíritu de Yavé?

El compositor del libro de Isaías ha ubicado el tema del *rûj* de Yavé en diversos lugares relevantes. Pero en el conjunto, se observa el uso de *rûj* = viento en su acepción corriente de viento con sus efectos poderosos. Esta experiencia permite tomarlo como *símbolo* de vida, o de estar vivo, de estado anímico, o equivalente de la persona y luego, en forma extendida (símbolo del símbolo) en un sentido teológico, de poder de conducir (11,1s 42,1 <63,11) o de proclamar (44,3; 54,21; 61,1).

5.2. Organización de los bloques de 1-66

Para completar el trabajo sobre las interconexiones temáticas y lexicales (**5**, especialmente **5.1.6.1-3**) conviene destacar otros aspectos de la arquitectura de 1-66.

Llama la atención el hecho de que los conjuntos de 1-12 y 28-35, donde podemos encontrar material procedente de Isaías, estén tan separados entre sí. Esto no

---

95 Únicamente en Jeremías 50,29; 51,5 y en los Salmos 71,22; 78,41 y 89,19.

96 En 29,23 "el Santo/Especial de *Jacob*" (única vez). Recuerda la alternancia Jacob/Israel propia de 40-55.

97 Es de notar su casi ausencia en los bloques de 13-23 y 24-27 (17,7 está en una relectura redaccional).

98 En 1-12 y 28-35: 12,2.3; 33,2.6.22; 35,4. Luego en los bloques adosados de 13-23 (19,20), en 24-27 (25,9; 26,1.18) y 36-39 (37,20.35; 38,20).

es efecto de un descuido del redactor. Más bien, hay que preguntarse por el significado de tal fenómeno[99].

El primer efecto-de-sentido que resulta es la percepción de que los juicios contra Judá y Jerusalén, tan bien elaborados en 1-12 y 28-35, *tienen que ver* con el actuar de Babilonia y las otras naciones. Y a la inversa, las múltiples relecturas "salvíficas" en 1-12 y 28-35 *también tienen que ver* con Babilonia y las naciones, pero esta vez con una inversión de situaciones. Este querigma, expresado así en 1-39, se reitera en todo 1-66 (ver más arriba, en **5.1.6.1-3**).

Un aspecto del querigma global del libro de Isaías parece ser, de esta manera, el *poder* universal de Yavé, tanto sobre los destinos de su pueblo como sobre los de las naciones todas. Frente a siglos de dominio imperial, frente a la claudicación ante otros "dioses vencedores", su poder debía ser "imaginado" de nuevo.

El resultado concomitante de esta construcción es la generación de una *esperanza* de salvación y liberación para el pueblo de Israel.

¿Es posible encontrar un centro de todo el libro?

Las relecturas en positivo están en todas las grandes secciones (1-39; 40-55; 56-66) y también en el interior de cada una de ellas, como se ha comprobado reiteradas veces. También existen "centros" o cortes significativos en los grandes bloques (cf. 17,7-8, centro tanto de 17,1-14 como de 13-23). Parece más difícil, sin embargo, encontrar un centro de todo el libro. Se ha sugerido dividir toda la obra entre 1-33 y 34-66[100]. Pero este intento no tiene en cuenta ni la correspondencia entre 1-12 con 28-*35*, ni la función semiótica y querigmática de 36-37 en relación con 7-10, ni la preparación de 40-55 en el cap. 39.

5.3. El mensaje del libro de Isaías para todas las generaciones

5.3.1. Leído de corrido, el libro de Isaías produce el efecto de continuas oscilaciones pendulares entre mensajes de condena y otros de liberación. Es importante constatarlo. Ello se debe a los diferentes momentos históricos en que surgen. Su ensamble en la redacción actual pone de manifiesto un rasgo esencial de la teología bíblica, a saber,

1) que la acusación profética es para prevenir el castigo;

2) que el juicio no es, en definitiva, para aniquilar;

3) que, en caso de ruina, siempre es posible brotar de nuevo o renacer (ver las imágenes vegetales de 6,13b y 11,1.10). Los numerosos "nuevos nombres" lo proclaman (60,18; 61,3b; 62,12; etc., cf. **4.3.3**, 4).

5.3.2. También aparece claramente dibujada la esperanza

1) de liberación;

2) de retorno ("Un resto volverá").

3) de hacer una sociedad justa;

---

99 La pregunta es respondida por Gary Stansell, "Isaiah 28-35 : Blest Be the Tie that Bindss (Isaiah together)", en R. F. Melugin - M. A. Sweeney (eds.), ob. cit., pp.68-103.

100 Así M. A. Sweeney, en la obra citada en la nota 35.

5.3.3. Por todo esto, el libro de Isaías apunta a la *reconstrucción de la esperanza*, en los momentos más difíciles de la vida del pueblo. Dicha esperanza, elaborada genialmente en un lenguaje cargado de utopía, tiene como meta la salvación, mensaje programáticamente condensado en el nombre de "Isaías".

Leer el libro de Isaías es entrar en un universo pluridimensional. Siempre se sale de allí con una "palabra" para el momento de cada uno, individuo o comunidad.

¡Gracias sean dadas al autor de este libro!

J. Severino Croatto
scroatto@coopdelviso.com.ar
(54 232) 043-7869

*JORGE TORREBLANCA**

JEREMÍAS: UNA LECTURA ESTRUCTURAL

Resumen

Después de una introducción sobre la imagen de "desorden" que la crítica bíblica ha dado de la construcción del libro de Jeremías, se expone un intento de analizarlo, en su totalidad, como una obra inteligente y coherentemente estructurada. El centro estaría en el cap. 25. De cada lado de este punto central, se observan simetrías temáticas y sobre todo de vocabulario. El artículo propone un esquema muy abreviado (es parte de una tesis doctoral en ISEDET) de cada uno de los niveles estructurales. Se empieza por los extremos y el centro, que dan las claves de lectura, y luego se sigue por pares o bloques simétricos. Los resultados son novedosos, y se entienden puntos oscuros para la exégesis, como el título de Jeremías de "profeta de las naciones", la doble interpretación tanto de éstas como de la suerte de Judá y Jerusalén, el relieve del tema de la obediencia a la palabra divina dada por medio de Jeremías. También se entiende el traslado de los oráculos sobre las naciones hacia el final de la obra (en los LXX están en el centro). Con esta visión sincrónica, el libro de Jeremías adquiere un nuevo sentido. Es una ayuda complementaria para captar su mensaje y entender muchos de los problemas que surgen desde los métodos diacrónicos de acceso al texto.

Abstract

Following an introduction concerning the image of disorder, which biblical criticism has given to the construction of the book of Jeremiah, an intent to analyze it in its totality as an intelligent and coherently structured work is expounded. The center point is chapter 25. From each side of this center point thematical symmetry and also symmetrical vocabulary are observed. The article proposes a very abbreviated outline (this is part of a doctoral thesis in ISEDET) of each of the structural levels. The process begins at the extremes and the center, which give the keys for the reading and then continues by symmetrical pairs or blocks. The results are novel and difficult exegetical points are understood, such as: the title of the Jeremiah, the "prophet to the nations"; the double interpretation of the destiny of the nations as well as of Judah and Jerusalem; the relieve of the subject of disobedience to the divine word given through Jeremiah. One also understands the transfer of the oracles to the nations towards the end of the book (in the Septuagint they are in the center). With this synchronic version, the book of Jeremiah takes on new meaning. It is a complementary help to capture the message and understand many of the problems, which arise from the diachronical methods of access to the text.

* Jorge Torreblanca es doctor en Teología (ISEDET, Buenos Aires). Actualmente es decano de la Facultad de Teología de la Universidad Adventista de Bolivia.

1. Introducción

Jeremías es una de las descollantes figuras del Antiguo Testamento, dado lo impresionante y vívido de su experiencia y mensaje. En las atinadas palabras de N. Füglister[1]: *"... Jeremías no sólo anunció de antemano una alianza nueva, sino que hizo mucho más: presentó por adelantado, como un nuevo Moisés, y sin saberlo, a través de su vida y sufrimientos proféticos, al futuro mediador de esta alianza: a Jesús que, como profeta doliente y mayor que Moisés, fue tenido por algunos de sus contemporáneos, y no enteramente sin razón, como un Jeremías reaparecido (cf. Mt. 16,14)"*.

Tanto así, que M. Sevin exageró cuando escribió que Jeremías es "indiscutiblemente" el libro veterotestamentario que "más manejan los cristianos"[2]. A pesar de ello, todavía se puede realizar el intento de decir algo al releer el texto del libro de Jeremías desde un punto de vista diferente, ya que sólo contados estudios han abordado el libro de Jeremías utilizando las recientes metodologías estructuralistas[3]. La originalidad del presente artículo, por una parte, radica en leer el libro de Jeremías (Texto masorético, TM) de manera global (algo no visto en la bibliografía bíblica mundial), utilizando elementos de estas metodologías estructuralistas.

Por la otra parte, durante los últimos años, los estudios sobre el corpus jeremiano han sido dedicados a trabajar pequeñas y medianas unidades temáticas, dado el escaso éxito de la crítica literaria y la crítica redaccional (herramientas que permiten abordar un documento literario de manera global) en acercar soluciones al enigma de la estructuración del libro de Jeremías tal como aparece en el TM. Los conceptos de G. Ricciotti, se repiten una y otra vez en los comentarios más modernos: "*... no es un libro en el sentido ordinario de la palabra; no es como un escrito orgánico en el cual las partes estén ligadas por un nexo lógico, y a través del cual corra un hilo común a todas... En el estado en el cual se presenta hoy, parecer como si se hubieran recogido hojas esparcidas*"[4].

1.1. Tipos de estructuralismos

Una de estas metodologías es la que definió primeramente J. Muilenburg, como "crítica retórica"[5]. R. Meynet añade que para recuperar la herencia hebrea y re-

---

[1] N. Füglister, "Un hombre tomado por Dios a su total servicio: Jeremías", en *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento,* J. Schreiner, ed. (Barcelona: Herder, 1972), 267.

[2] En el prólogo a J. Briend, *El libro de Jeremías*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1983, p.4.

[3] Como por ejemplo, J. M. Abrego, *Jeremías y el final del reino: lectura sincrónica de Jeremías 36-45*. Valencia, Institución San Jerónimo, 1983.

[4] G. Ricciotti, *Il Libro di Geremia*. Turín, Fratelli Bocca Editori, 1923, p.39. De este "desorden" cronológico y temático hablan, por ejemplo, R. De Vaux, "Introducción a los profetas: Jeremías", en *Biblia de Jerusalén*, 1.042; H. Cazelles(ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona, Herder, 1981, p.435; W. H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1983, p.289; L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz, *Profetas. Comentario*. Madrid, Cristiandad, [2]1987, I: p.416. Para A. Gelin, en el *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, de L. Pirot y A. Robert (eds.). París, Libraire Letouzey et Ané, 1949, IV: 871,872, "... tal es la ausencia de orden que Cornill [1905] no conoce otro libro del A.T. más desordenado que éste". Una opinión más: J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia, Paideia Editrice, [3]1979, p.403: "... todo da la impresión de haber sido recopilado con una casi absoluta falta de criterio".

[5] J. Muilenburg, "Form Criticism and Beyond", en el *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 1-18.

tomar las "*reglas de escritura propia de los autores del AT... la retórica es tomada aquí en el sentido restringido de dispositio o composición del discurso*", destacando estructuras, tomando como objeto de análisis el texto en su estado actual[6].

Algunos de los indicios de organización de un texto, o de su estructuración en el nivel manifiesto, que se buscan con este método son[7]: la recurrencia, las relaciones (de identidad o de oposición), y las figuras formadas por las recurrencias y las oposiciones. Todas estas últimas son variaciones de la figura fundamental, la simetría. Ésta puede ser 1) paralela o paralelismo, en donde los elementos aparecen en el mismo orden o en la misma posición (**ABCD - A'B'C'D'**); 2) encuadrante o inclusión, en donde los elementos que se relacionan son una palabra, una frase o un enunciado, ubicados al comienzo y al final de una unidad, señalando sus límites; y 3) concéntrica o quiasmo (**AB - B'A'**), en donde dos ocurrencias aparecen en la segunda oportunidad en el orden invertido al que tenían en la primera ocurrencia. También hay combinación de simetrías[8].

Otro tipo de lectura estructuralista es el análisis semiótico, perfeccionado por A. J. Greimas hasta el punto de hacerlo operativo[9].

1.2. Jeremías, TM

Al hablar del libro de Jeremías, la referencia es al texto bíblico según aparece en la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, obra que representa el canon hebreo de la tradición judía, que ha sido aceptado como texto normativo y canónico por las iglesias protestantes desde sus orígenes históricos, en el período de la Reforma. El texto hebreo de Jeremías evidencia un proceso de redacción nada sencillo y difiere grande-

---

[6] R. Meynet, *Quelle est donc cette parole? Lecture "rhétorique de l'évangile de Luc (1-9, 22-24).* París, Cerf, 1979, p.15: El texto en su estado actual corresponde a "... lo único que poseemos con absoluta certeza, para intentar acceder, aparte de toda diacronía, a su composición". Todavía no se ha establecido un lenguaje convencional para este tipo de estudios estructurales. A. Vanhoye, *La Structure Littèraire de l'Epître aux Hébreux.* París, Desclée de Brouwer, 1963, [2]1976 y *El mensaje de la carta a los hebreos.* Estella, Verbo Divino, 1978, i-iv, habla de estructura literaria; H. Parunak, *Structural Studies in Ezekiel.* Cambridge, Harvard University, 1978 [tesis doctoral no publicada]), p.35, n. 12, prefiere llamarlo "análisis estructural"; L. Dussaut, *Synopse Structurelle de l'Épître aux Hébreux. Approche d'Analyse Structurelle.* París, Cerf, 1981, p.5, plantea un neologismo: "Analyse structurelle". Para Meynet, son sinónimos.

[7] Los términos técnicos son bien definidos por Meynet, *Quelle est donc*, pp.24, n. 1; 38-61.109-147.

[8] Con respecto al quiasmo, aunque no es propio de la literatura bíblica en ella mantiene cierta especificidad, cumpliendo una función de estructuración del discurso, para destacar el elemento central. Cf. N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament.* Chapell Hill, University of North Carolina Press, 1942. Esto es lo que prueba Lundbom, *A Study.*

[9] Se hallan a disposición buenos manuales de introducción en castellano. Entre ellos: Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos.* Salamanca, Cristiandad, 1982; Equipo "Cahiers Evangile", *Iniciación en el análisis estructural.* Estella, Verbo Divino, 1978; J.-C. Giroud y L. Panier (CADIR-Lyon), *Semiótica* (1988); J. Courtés, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva.* Buenos Aires, Hachette, 1980. En G. Latella, *Metodología y teoría semiótica.* Buenos Aires, Hachette, 1985, se analiza el cuento "Emma Zunz" de J. L. Borges, con prólogo de A. J. Greimas. R. Krüger, en su tesis doctoral *Dios o el Mamón.* Buenos Aires, ISEDET, 1983, hace una buena presentación del método, en especial en el capítulo dedicado a la relación entre este nuevo análisis y los métodos histórico-críticos. Por otra parte, luego de más de una década de sedimentación del método, A. J. Greimas y J. Courtés publicaron *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje.* Madrid, Gredos, 1982, obra "de referencia obligada" en la que se definen rigurosa y sistemáticamente todos los conceptos de la teoría semiótica.

mente de la versión griega Septuaginta. La disposición de los mensajes proféticos no tiene secuencia cronológica ni tampoco pareciera que hay orden temático[10].

Si el espacio lo permitiera, se podría subrayar aquí la dificultad con la que se ha enfrentado la exégesis al abordar el libro de Jeremías: sus problemas de paternidad literaria, de contenido, de "fuentes" y autenticidad, de composición y organización, y de su relación con la versión Septuaginta. De todos modos, se podría obtener esa información en cualquier introducción especial.

Sin embargo, se puede asegurar que la erudición ha intentado soluciones desde los distintos puntos de vista que la exégesis crítica pudo conocer para manejar la complejidad del texto que se tenía por delante, pero se constata que los investigadores aún no han llegado a una respuesta satisfactoria ni a ningún tipo de consenso en casi todos los temas tratados con respecto al Texto Masorético del libro de Jeremías. Esto nos ubica en pleno debate, y nos impele a la utilización de las nuevas metodologías en el examen del libro canónico, buscando su estructuración global y propia.

1.3. Hipótesis y objetivo

La hipótesis de este trabajo es que en la mente del redactor final[11] del libro de Jeremías, TM, tiene que haber existido una estructura clara tanto de pensamiento como de recursos literarios que rigiera la organización de los distintos materiales que tuvo a su disposición, y produjera así nuestro texto actual, el TM. Se sabe que mientras ocurre el trabajo redaccional se incluyen textos anteriores y nuevos que otorgan un nuevo sentido al texto global.

Este texto, su producto final, a pesar del desorden que aparenta su construcción, como obra completa debe de tener una estructura sistemática propia, meditada y expresada; como obra global, debe de tener un "sentido" propio y una "dirección" para sus grandes líneas teológicas, pues es una "clausura de sentido"[12].

Con J. M. Abrego (que se ubica en la línea de A. Vanhoye y L. Alonso Schökel), aceptamos que el texto bíblico como texto es literario, y que por consiguiente, "*... 'descodificando' el mensaje narrativo para volverlo a 'codificar' en nuestra comprensión, lograremos que el texto siga siendo profético en nuestro tiempo y nuestra exégesis específicamente bíblica*"[13].

Después de todo, en este texto se utilizaron conscientemente, como en cualquier otro texto, ciertas reglas de la lengua a fin de que se produjera sentido y que significara algo para quienes lo leyeran posteriormente[14]. Mediante el análisis del

---

10 Esta es una opinión generalizada entre los eruditos, aunque finalmente concuerden en una gran división tripartita o cuatripartita del libro: Jeremías (1-25) - Baruc (26-45; ó 26-35 y 36-45) - Oráculos sobre las naciones (46-51) - Epílogo (52). Cf. R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1983, p.212; y H. Cazelles, *Introducción*, pp.435-450.

11 Nos unimos a Parunak, *Structural Studies*, p.40, cuando señala que el "análisis estructural no es, ni pretende ser, una prueba a favor o en contra de la hipótesis de la autoría múltiple propuesta por la crítica de las fuentes... el análisis reconoce que el diseño que descubre puede haber sido producido tanto por actividad editorial como también por un autor original".

12 Cf. J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, La Aurora, 1984, pp.22-26.

13 Abrego, *Jeremías y el final del reino*, p.14.

14 Se adhiere al pensamiento de J. S. Croatto, "L'herméneutique biblique en face des méthodes criti-

sistema de significación del texto de Jeremías, se buscará e intentará precisar, o describir, el proyecto teológico que representa el libro de Jeremías, TM, los temas, enfoques o rasgos básicos[15].

A continuación se verá en breve cómo la búsqueda de esa estructuración global ha sido tarea ardua y hasta ahora inconclusa para los especialistas[16]. Se tiene la intuición de contradecir finalmente a W. Mc Kane, que en su reciente comentario sobre Jeremías precisa sobre el texto canónico: "*No debemos esperar demasiada coherencia o unidad artística del producto final*"[17].

Precisamente habrá de ser la coherencia y unidad artística del producto final, lo que destacará el develamiento de su estructuración global. Se presentará el recorrido por el texto del libro de Jeremías, leyéndolo en el nivel de manifestación, en donde la mencionada intuición se vería cristalizada frente al surgimiento de una estructuración global del texto masorético.

Más aún, se podría incluso corregir interpretaciones del texto cargadas ideológicamente y responder a la relevancia actual del mensaje del libro, o a cuál es la aplicación de los principales lineamientos de Jeremías a las nuevas "voces proféticas" que se escuchan en y desde América Latina. He aquí la importancia y justificación de este estudio.

2. Estructura literaria o manifiesta del libro de Jeremías

La punta del ovillo, por decirlo así, la encontró J. R. Lundbom[18], gracias a la utilización de las herramientas de la crítica retórica. Su tesis doctoral demostró que dos figuras (la inclusión y el quiasmo) eran importantes estructuras de control en Jeremías. Probó que, por necesidad de memorización y de buena recepción, al exponer sus mensajes Jeremías había utilizado conscientemente una estructuración retórica ya conocida por sus oyentes. Y esto ocurrió no sólo en la etapa de expresión oral, sino también luego cuando se pusieron por escrito, en especial, las estructuras más amplias, ya sean atribuidas a Jeremías, a Baruc o a manos desconocidas.

---

ques: défi et perspectives", en VARIOS, *Congress Volume. Salamanca 1983.* Leiden, Brill, 1985, 67-80, p.68, cuando dice de los libros bíblicos que no son la suma de ciertas tradiciones, sino obras nuevas que tienen sentido en sí mismas por encima del sentido de los fragmentos con los cuales fueron construidas.

[15] *Ibíd.*: "Puede decirse así que la constatación de estructuras permite reconstruir líneas teológicas del pensamiento del autor mediante la vía controlable de estructuras y procesos literarios, ya que los modelos de estructuras literarias están al servicio del proyecto teológico".

[16] El estudio crítico llegó incluso hasta el abuso que significa concebir el libro como una simple "miscellanea", o como resultado de sucesivas "ediciones" que se van complementando. Cf. F. Asencio, *Comentario a Jeremías.* Madrid, La Editorial Católica, 1970; J. Bright, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes.* Garden City, NY, Doubleday, 1965, lxxix: "Jeremías... es una especie de antología o, para ser más exacto, una antología de antologías". Y J. Muilenburg, "Jeremiah", en *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV: 831: "... es una compilación. En realidad, una compilación de compilaciones... el aspecto más singular de la composición del libro: por una parte, la anomalía de las numerosas indicaciones de orden y plan sistemático, y por la otra, la confusión y el desarreglo aparente".

[17] W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV.* Edinburgh, T & T Clark, 1986, p.l. Cf. la reseña de T. W. Overholt en el *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 124-125.

[18] *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rethoric.* Missoula, Scholars Press, 1975.

Entonces, "abiertos los ojos" gracias a la nueva perspectiva de los estudios estructurales y en virtud del análisis lingüístico y de contenido del libro, creemos haber encontrado la siguiente estructuración concéntrica del libro de Jeremías, TM[19].

A 1,1-19	Envío y misión de Jeremías como profeta de las naciones, con un anuncio de castigo para Jerusalén/Judá
B 2,1-4,4	Pleito de Yavé por la infidelidad de Israel, y llamado a la conversión
C 4,5-6,30	La invasión nórdica trae al Destructor
D 7,1-10,25	No se ha escuchado a los profetas y se aborrece la palabra de Yavé
E 11,1-17	Ruptura de la Alianza
F 11,18-20,18	Consolación/salvación por la promesa
G 21,1-24,10	Conflictos con la monarquía, los falsos profetas y los no desterrados
X 25,1-38	Anuncios de castigo tanto para Judá/Jerusalén como para las naciones
G' 26,1-29,32	Conflictos con la monarquía, los falsos profetas y los desterrados
F' 30,1-31,30	Consolación/salvación por la promesa
E' 31,31-33,26	Se ofrece una nueva Alianza
D' 34,1-38,28	No se ha escuchado a los profetas y se desprecia la palabra de Yavé
C' 39,1-43,13	La invasión babilonia y el asolamiento
B' 44,1-45,5	Nuevo pleito de Yavé por infidelidad y nuevo llamamiento a la conversión
A' 46,1-52,34	Oráculos sobre las naciones y cumplimiento del castigo a Jerusalén/Judá

Se resumirá a continuación los fundamentos de esta propuesta de estructura general sección por sección y poniendo de relieve sus indicios estructurantes.

2.1. Secciones A-X-A'

Envío y misión de Jeremías como profeta de las naciones y con un anuncio de castigo para Jerusalén/Judá.

La utilización redaccional de los recursos estilísticos de control que se descubren en la obra, como lo son la inclusión y el quiasmo, va más allá de ejemplos aislados. Las puntas y el centro de esta estructuración redaccional general, dan cuenta de lo siguiente:

En el capítulo 1, que llamamos sección **A** y que es la unidad editorial y programática del relato de la vocación del profeta, se releva la secuencia lexemática inclusiva bimembre.

---

19 Muchísimos más detalles acerca de esta propuesta en Jorge Torreblanca, *Jeremías, TM. Una búsqueda de estructuración global del texto canónico.* Tesis doctoral no publicada. Buenos Aires, ISEDET, 1994.

a) v. 5, Profeta de las *naciones*
b) v. 15, Anuncio de castigo para *Jerusalén/Judá*

Esta misma secuencia se constituye indicio estructurante cuando se la encuentra también en los últimos capítulos del libro, la sección **A'**, cuyas unidades independientes (el bloque de oráculos sobre las naciones y el apéndice histórico) son unidas estructuralmente por el paralelismo.

a') Capítulos 46 al 51, Oráculos sobre las *naciones* (46.1)
b') Capítulo 52, Cumplimiento del castigo a *Jerusalén/Judá* (52.3)

Para culminar esta magnífica obra de estructuración intencionada, la mencionada secuencia lexemática se repite en la sección **X**, el capítulo 25 (anuncios de castigo para Judá y para las naciones), y entrelaza inextricable y admirablemente la simétrica estructura inclusiva con hermosos quiasmos, a saber,

b") v. 2, Resumen del castigo anunciado a *Judá/Jerusalén*
a") v. 15, Introducción a los oráculos sobre las *naciones*

Este capítulo se define claramente mediante la edición de tres sub-secciones (vv.1-14.15-29.30-38), en la que se tejen pequeñas unidades independientes. De esta manera (y muy diferente de la LXX), en el TM queda constituido en centro de la estructura concéntrica general. Por otra parte, la recurrencia ha ido cargando de sentido ciertos lexemas que han mostrado las que serán las isotopías a desarrollar: /Soberanía de Yavé/ y /Anuncio de Castigo/, juntamente con los temas: Valor de la Palabra pronunciada, Envío de siervos, Oponentes y Promesa de salvación.

2.2. Secciones B - B'

Pleito de Yavé por la infidelidad de Israel y llamado a la conversión.

Al continuar hacia el interior el análisis de la estructura manifiesta que se propone para el libro de Jeremías, TM, se encuentra, en los capítulos 2,1-4,4, la sección **B**, un texto unitario estructurado alrededor de la forma literaria de litigio o pleito (*rîb*), cuyas partes incluyen: preliminares del proceso, cargos, acusación con agravantes, declaración de culpabilidad, y condena y decreto positivo (ultimátum, aún no sentencia)[20].

En su construcción recurre primero el tema de la infidelidad de Israel al Dios de la Alianza, en el que se utilizan los lexemas "Israel no ha escuchado" a los "siervos" de Yavé, "enviados" por él con una advertencia, configurando una situación de "abominación". En segundo lugar, aparece el tema del llamamiento a la conversión de parte de Yavé, con la invitación insistente a "volver".

Por la otra punta, define la sección **B'** (el capítulo 44 y el pequeño capítulo 45) una construcción estructural semejante, con paralelismo de ideas, pero en contrario u opuestas a las que se encuentran en **B**[21]. Si el pacto sinaítico estipulaba "escuchar" la voz de Yavé, "el que está (con)", para "hacer cuanto haya dicho", Israel

---

[20] Cf. J. Harvey, "Le *'Rîb* Pattern', Requisitoire Prophétique sur la Rupture de l'Alliance", en *Biblica* 43 (1962) 172-196; y J. Limburg, "The root *rîb* and the Prophetic Lawsuit Speeches", en el *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 291-304.

[21] Ha sido Abrego quien halló esta construcción literaria. Cf. *Jeremías y el final del reino*, p.179.

"no hace caso" y "cumple lo prometido" a la Reina del Cielo. Se opone "lo que sale de la boca de Yavé" con "lo que sale de la boca" de ellos.

Finalmente, si en **B** se invita a la conversión, en **B'** se justifica el cumplimiento de la sentencia que correspondía antes y que Yavé refrenó "por misericordia". La palabra de Yavé es la que sobrevive, en la posibilidad de un nuevo comienzo adelantado por una reserva de esperanza, es decir, Baruc.

A las isotopías /Soberanía de Yavé/ y /Anuncio de castigo/, se les adiciona la del poder de /Cumplimiento de la Palabra/, sobre la base de que la Palabra se pronuncia, se escucha, se realiza/hace, lexemas que hemos encontrado en estas secciones.

2.3. Secciones C - C'

La invasión nórdica/babilonia trae al Destructor y el asolamiento.

Una estructura concéntrica, básicamente expuesta por Holladay[22], delimita la sección **C**, en los caps. 4,5 a 6,30, de la estructura concéntrica mayor del libro de Jeremías.

a – 4,5-31, Ordenes de batalla
b - α - 5,1-9, Ordenes que vuelven la atención a la sabiduría
β - 5,10-17, Ordenes metafóricas, destruir la viña Israel

x – 5,20-29, La "lección" de Yavé, "the schoolmaster"

a'- 6,1-8, Órdenes de batalla
b'- β' – 6,9-15, Órdenes metafóricas; reparar la viña Israel
α' – 6,16-30. Órdenes que vuelven la atención a la sabiduría

En ella se desarrolla la isotopía /Anuncio de castigo/, explicitándose que un enemigo-invasor ejercerá de mano de Yavé para castigar los pecados de su pueblo. Es la rebeldía la que atrae la calamidad-desgracia, la visita de Dios. En la parte central de esta sección encontramos, dentro del contexto de lo mencionado arriba, la continuidad de la isotopía /Soberanía de Yavé/, puesto que será él quien enviará el invasor, será él quien dejará a su pueblo.

Por otra parte, es interesante resaltar la reaparición del tema definición de culpas por parte de Yavé, inaugurado en el capítulo 1, con la presentación de los oponentes. Se insiste en la responsabilidad de las cuatro categorías de dirigentes por encima del pecado puntual del pueblo, que no por ello deja de mencionarse.

La contraparte estructural, sección **C'**, que incluye los capítulos 39-43, encierra suficientes interrelaciones estructurales y literarias con lo visto en la sección **C**. Hay lexemas y frases clave que se repiten, paralelismos e inclusiones (por ejemplo: 4,6-7 con 39,1-3.8-9; 4,9 con 39,5-7; 4,26-27; 5,10.18 con 39,10.11-14.16-18; 6,18-19; 5,3 con 40,2-3; 5,25 con 39,16; 5,26-28 con 40,11-16; 4,28 con 42,10-13), agrupándose allí las piezas que hablan del cumplimiento exacto de la /Palabra de Yavé/ en la historia política de Israel.

---

[22] *Jeremiah 1*, p.136. Su estructura aparece así: A (4,5-31) - B (5,1-9) - C (5,10-17) - X (5,20-29) - A' (6,1-8) - C' (6,9-15) - B' (6,16-30). Cf., también de W. Holladay, *The Architecture of Jeremiah 1-20*. Lewisburg, Bucknell University, 1976.

Pero aquí las amenazas y promesas se personifican. Hay nombres para cada uno, hay responsabilidades y culpabilidades concretas. El texto sigue enriqueciendo las isotopías preanunciadas.

2.4. Secciones D – D'

No se ha escuchado a los profetas y se aborrece la palabra de Yavé.

Las fórmulas introductorias (7,1-3 y 11,1-3), el cambio estilístico general (poesía por prosa) y el cambio de temática delimitan la sección **D** entre los capítulos 7 al 10. Los temas que se destacan incluyen la negativa a escuchar a los profetas en medio de una situación de corrupción ético-moral y religiosa; se niega la justicia y se hace del culto y el Templo una formalidad fetichista.

El profeta condena esta instalación institucional (que confía en su fuerza y riqueza), y la falta de reconocimiento a Yavé, de disposición del corazón a escuchar (obedecer) la voz de Dios entregada por medio de sus mensajeros.

En esta sección se desarrolla con mucho detalle la isotopía de la /Palabra/ de Yavé, y su rechazo por parte de quienes nuevamente son identificados como responsables, más allá del pueblo mismo: sus dirigentes. Tanto que ambos han llegado a ser incapaces de convertirse.

En la contraparte estructural, la sección **D'**, el motivo de la /Palabra/ también es fundamental. No se escucha la Palabra de Yavé pronunciada por su profeta enviado, y ahora tampoco se escucha y ñ en vez de ello— se ataca la Palabra escrita, la registrada en un libro (cap. 36).

La conformación de los capítulos 34 al 38 en sección está dada por una singular arquitectura estructural que, juntamente con delimitar su unidad, los separa de los capítulos anteriores y posteriores. Hay una inclusión múltiple (34,1-7 con 38,14-28) y una estructura simétrica:

a - Capítulo 34: Décimo año (588/7) de Sedecías
  b - Capítulo 35: En los días (c.599) de Yoyaquim
  b'- Capítulo 36: Cuarto año (605) de Yoyaquim
a'- Capítulos 37 y 38: Décimoprimer año (587/6) de Sedecías

En su interior se estructuran tres sub-unidades: los capítulos 34-35 construidos con un paralelismo, **a** (34,8-11) - **b** (12-14) - **c** (15-17) - **d** (17b-20) – **a'** (35,1-7) – **b'** (8-11) – **c'** (12-15) – **d'** (16-18); el capítulo 36, con una inclusión quiástica, **a** - **b** - **c** (36,3) – **c'**- **b'** - **a'** (36,31); y los capítulos 37-38, con una estructura concéntrica, **a** (37,3-10) - **b** (11-16) - **x** (17-21) – **b'** (38,1-13) – **a'** (14-28).

A su vez, los capítulos y las sub-unidades presentan relaciones estructurales conectivas: entre 34 y 35 hay un quiasmo, **a** - **b** (34,14b) – **b'** – **a'** (35,15b); entre 35 y 36 hay una inclusión múltiple, 35,13b-15a con 36,2-3; y entre 36 y 37/38 una inclusión construida con un paralelismo y un quiasmo, **a** - **b** - **c** - **d** (36.31) – **a'** - **b'** - **d'** - **c'** (37,2).

2.5. Secciones E – E'

Ruptura de la Alianza y ofrecimiento de una nueva Alianza.

En la sección **E**, los vv.1-17 del capítulo 11 conforman una pequeña pieza independiente, muy editada, y con evidentes relaciones con las secciones anterior y

posterior. Sin embargo, al pensar en la estructuración general del libro, se destaca la inteligente y estrecha relación de lexemas, frases clave y temas con su contraparte estructural.

Así como en cada una de las secciones previas se han venido desarrollando las isotopías, en esta sección **E** presenta el primer desarrollo de la isotopía /Alianza/, en la que se trata los anteriores temas del rechazo a la palabra profética y, en el fondo, al soberano Yavé, insertos en el tema del fracaso del pacto jurado entre él y su pueblo.

La estructura manifiesta de los 17 versículos de la sección señala un pliegue principal en los vv.7-8 (que, significativamente, no aparecen en la LXX), en los que la construcción estructural cambia de orientación: en los vv.1-7 se presentan los términos de la Alianza y el fiel cumplimiento de su juramento por parte de Yavé; y en los vv.8-17 aparece la denuncia contra el transgresor por la violación del pacto y su reincidencia en ella, lo que lo hace merecedor de una sentencia de desgracia.

En la sección **E'**, de los caps. 31,31 a 33,26, culmina el desarrollo de la isotopía /Alianza/ con la presentación de la nueva Alianza, siempre basada en la /Soberanía de Yavé/, que así lo dispone[23]. La construcción estructural simétrica concéntrica, de tres paneles **a - b – a'**, surge a partir de las fórmulas introductorias referente al futuro ("He aquí vienen días – oráculo de Yavé" – 31,31; 31,38 y 33,14).

a – 31,31-34: Una nueva alianza
b – 31,38-33,13: La promesa se basa en la soberanía de Yavé
a' – 33,14-26: Confirmación de la buena palabra

Luego de cada una de las fórmulas introductorias, aparece una bien trabajada estructura. En el caso de los extremos, se trata de la utilización de tres elementos en paralelismo (el último en quiasmo).

a – 31,31-34	**a'** – 33,14-26
α 31b-32: Tema.	α 14b-16: Tema.
β 33-34a: Definición.	β' 17-18: Definición.
γ - i 34b: *Tempo.*	γ' - ii' 19-26a: Juramento doble.
ii 35-37: Juramento.	Testigo, la creación.
Testigo, la creación.	i' 26b: *Tempo.*

[23]Se menciona solamente un buen trabajo sobre el género literario del anuncio de una nueva alianza, P. Buis, "La nouvelle alliance", en *Vetus Testamentum* 18 (1968) 1-15, otro que releva la relación con Jeremías 11, Ch. Levin, *Die Verheissung des neuen Bundes: in ihrem theologiegeschichtlichen zusammenhang ausgelegt*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, y otros dos acerca de la particularidad de esta nueva proposición, J. Swetnam, "Why Was Jeremiah's New Covenant New?", en *Studies on Prophecy. A Collection of Twelve Papers*, en *Vetus Testamentum Supl.* 26 (1974) 111-115; y J. Krasovec, "Vergebung und neuer Bund nach Jer 31:31-34", en *Zeitschrift für die Alttest, Wissenschaft* 105/3 (1993) 428-444.

En el caso de la estructura central, **b** – 31,38-33,13, es una simetría concéntrica.
α 31,38b-40: Promesa de reconstrucción de Jerusalén.
β 32,1-5: Fórmula y cuadro de situación.
γ 32,6-15: Prenda de un porvenir venturoso: la compra de un campo.
δ 32,16-22: Actos creadores y liberadores de Dios.
ε 32,23-24: Rebelión del pueblo - castigo.
x 32,25-27: La soberanía de Yavé.
ε' 32,28-35: Castigo - rebelión del pueblo (doble causa).
δ' 32,36-43: Dios libera y recrea nuevamente a Israel.
γ' 32,42-44: En un futuro venturoso, se comprarán campos.
β' 33,1: Fórmula y cuadro de situación.
α' 33,2-13: Promesa de restauración para Judá/Jerusalén.

2.6. Secciones F – F'

Consolación/Salvación por la promesa.

Luego de la pequeña sección anterior, la sección **F** se extiende a lo largo de casi diez capítulos, 11,18-20,18, al incluir como su esqueleto estructural las llamadas "confesiones" de Jeremías[24]. Los demás textos de origen independiente que rodean estas confesiones, se corresponden exactamente[25] con ellas, en tanto respuestas a las confesiones, estableciendo entre sí relaciones estructurales no fortuitas, demostrando haber sido unidas en tres sub-secciones.

En la compleja construcción hay inclusiones generales (la más amplia entre 11,20 y 20,12) y particulares para las sub-secciones que conforman su estructura. Las sub-secciones **a** y **b** definen simetrías concéntricas.

a – 11,18-15,4		La primera confesión (11,18-12,6) y las piezas que le "corresponden exactamente".
α	11,18-12,6	Primera confesión. Profetiza en nombre de Yavé maldad, espada, hambre, desgracia
β	12,7-13	Los pastores (reyes) destruyeron mi viña, desolación
γ	12,14-17	Judá arrancado
δ	13,1-11	Soberbios, se rehusan a escuchar, los estrellaré
x	13,12-14	Oráculo de juicio sobre todos: reyes, sacerdotes y profetas, habitantes de Jerusalén
δ'	13,15-17	Orgullosos, altaneros, no quieren escuchar, van cautivos
γ'	13,18-19	Judá es deportado
β'	13,20-27	Jerusalén (centro político) enseñó mentira. Los esparcí
α'	14,1-22	Mentira profetizan en nombre de Yavé. Culpa, pecado. Espada, hambre, rematados, cautiverio

[24]Holladay, *Jeremiah 1*, 132. Cf. P. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama*, Sheffield, *JSOT* Press, 1987, pp.134-139.176ss, quien ha demostrado que los capítulos 11-20 forman una estructura concéntrica integrada, que llama ìDouble-Axis Pattern".
[25]La expresión ìcorresponden exactamente" es de C. Westermann, *Comentario al profeta Jeremías*. Madrid, Fax, 1972, p.78.

b – 15,5-17,4	La segunda confesión (15,10-21) y las piezas que le "corresponden exactamente".	
α	15,5-21	Segunda confesión (vv.10-21). Ay de mí... si no te he servido bien. Tu haber al pillaje voy a dar. Un país que no conoces
β	16,1-13	Culpa, pecado, otros dioses, este lugar, esta tierra
x	16,14-15	Vienen días en que los devolveré a su solar
β'	16,16-18	Culpa, pecado, sus Monstruos, mi tierra, heredad
α'	16,19-17:4	Oh Yavé, mi fuerza y mi refuerzo. Tu haber al pillaje voy a dar. Un país que no conoces

La sub-sección **c** está conformada con paralelismos inteligentemente desarrollados sobre tres elementos: a - el anuncio profético u *oráculo* de Yavé, ß - provoca *dificultades* al profeta y g - quien ante esta situación injusta reclama, hace su *confesión.*

c – 17,5-20,18	La tercera confesión (17,14-18), cuarta (18,18-23) y quinta (20,7-18) confesiones y las piezas que les "corresponden exactamente".	
α	17,5-13	
γ	17,14-18	Tercera confesión
β	17,17-18	
α	17,19-17	
β	18,18-23	Cuarta confesión
γ	18,19-23	
α	19,1-15	
β	20,1-6	
γ	20,7-18	Quinta confesión

Más allá de la discusión en torno de si las confesiones son expresiones autobiográficas o cultuales, de fuente jeremiana o deuteronomista, el núcleo temático subraya la problemática que enfrenta el enviado de Yavé al ser portador/pronunciador de una palabra/anuncio profético amenazador de Dios y la reacción que se genera en el medio, Judá. Ante esta situación, injusta desde la visión humana, surge el reclamo, la petición de venganza y la respuesta por parte de Yavé.

Se muestra el sentimiento tanto de Jeremías como de Dios al presentar las consecuencias de la rebeldía en el pueblo: no escuchan. Aquéllas, aunque inevitables, no harán que se cierre totalmente la puerta a la palabra de consolación/salvación, pues Yavé les tiene "lástima", si se reconoce la culpa-pecado. Este hecho es significativo, pues anticipa el mayor desarrollo del tema en la contraparte estructural. Por otra parte, en las crisis, el profeta explicita su íntima convicción de la confiabilidad de Yavé como cumplidor de su palabra y defensor de su soberanía.

En cuanto a la sección **F'**, 30,1-31,30, la fórmula introductoria para los destinatarios del mensaje que aparece en 30,3 y 31,32, y una inclusión (30,5-6 con 31,22b) proporcionan un indicio de estructuración definido, dado también el cam-

bio de temática que se trata en la sección anterior, **E'**, de rechazo a la palabra de Yavé; ahora, el tema es la promesa del retorno y la restauración.

La construcción ha unido estructuralmente cinco poemas de juicio (30,5-7, 12-15, 23-24; 31,15 y 21-22) y piezas independientes ubicadas bellamente para producir un texto en el que se juega con la alternancia juicio/castigo - salvación/liberación. Se los ha pensado como una estructura simétrica concéntrica.

a	30,1-4	Vienen días... en que haré tornar a los cautivos de... Israel/Judá.
b	30,5-7	Situación de angustia, con las figuras de la inclusión "macho" - "varón".
c	30,8-11	Promesa de liberación...Yavé corregirá... pero no acabará con su pueblo.
d	30,12-15	Poema de juicio.
e	30,16-22	Yavé promete: Las naciones "visitadas", los cautivos volverán, reedificarán la ciudad, adorarán alegres, con abundancia. Fórmula de la alianza.
x	30,23-24	Yavé realizará los designios de su corazón, (Yavé es soberano!)
e'	31,1-14	En aquel tiempo... se retomará la alianza. Yavé los devuelve para edificar y plantar. Habrá adoración y alegría, el pueblo se hartará. Las naciones deben oírlo.
d'	31,15	Poema de juicio.
c'	31,16-20	Renace la esperanza. Efraín acepta: "Me corregiste y corregido fui".
b'	31,21-22	Desesperación. Figuras en contraste con la ironía inicial: "mujer" - "varón".
a'	31,23-30	Vienen días... haré volver a sus cautivos... sembraré la casa de Israel/Judá.

Cabe destacar, por una parte, el señalado contraste entre la extensión de la sección **F**, de casi diez capítulos, y la de la sección **F'**, de apenas dos capítulos. Por la otra, y no menos señalada, la increíble concentración lexemática recurrente e inclusiva que se evidencia entre ambas secciones.

2.7. Secciones G - G'

Conflictos con la monarquía, los falsos profetas y con los no desterrados y desterrados.

Como se ha visto venir, cada una de las secciones de la estructura general del libro, parte y contraparte, ha venido desarrollando alguna de las isotopías adelantadas como tema en el capítulo editorial. Y esta vez se lleva adelante la definición de culpas del desastre nacional, la denuncia de los principales responsables de la catástrofe/desgracia de Judá, desarrollando la isotopía /Oponentes-enemigos/. Han sido los conductores políticos: la monarquía y los cortesanos, junto con la milicia; los conductores espirituales: los sacerdotes y profetas cortesanos; y los terratenientes y acaudalados, poderosos ciudadanos cuya influencia se dejó sentir en los momentos y lugares de decisión.

Los numerosísimos indicios estructurantes destacan una clara estructura manifiesta de tres miembros, **a** - **b** - **c**, en ambas secciones, conformando un paralelismo.

G 21,1-24,10 Conflictos
a 21,1-23,8 con la monarquía
b 23,9-40 con los falsos profetas
c 24,1-10 con los no desterrados

G' 26,1-29,32 Conflictos
a' 26,1-24 con la monarquía
b' 27,1-28:17 con los falsos profetas
c' 29,1-32 con los desterrados

Los primeros segmentos, **a** - **a'**, describen las conflictivas relaciones con la monarquía de Judá, y cómo la actitud de los distintos gobernantes impregna toda la administración del estado e incluso la administración de la justicia. Surge así la necesidad de un rey/dinastía nuevo/a que practique la justicia y reemplace la soberbia actual.

Los siguientes segmentos, **b** - **b'**, en cierto sentido el medio habitual del profeta, el reino de la religión, expresan la controversia entre el eje Yavé-Jeremías y los profetas de bienestar o falsos en Jerusalén, e incluso cómo llevaron a la dirigencia política a determinadas alianzas idolátricas.

Los últimos segmentos, **c** - **c'**, hablan de la manera cómo el profeta desinstala las aspiraciones de incondicionalidad en cuanto a las bendiciones ofrecidas por Yavé a su pueblo, frente a la actitud irredenta de deportados y no deportados. La Alianza compromete a Dios únicamente a la fidelidad para con quienes se gozan con el arrepentimiento y la conversión.

Se culmina también la presentación del verdadero /Enviado/ con /Palabra de Yavé/. Han sido los ámbitos recién mencionados frente a los que el profeta ha desarrollado su predicación. Se vive en el país de la Alianza, en donde la dirigencia debe administrar según la exigencia divina de legalidad y justicia en el marco de la fidelidad.

Así el profeta es portavoz de la aprobación de Dios, testigo del don de la asistencia divina particular. Presenta como autoridad la Palabra de Yavé. En este caso la Palabra divina rivalizó con la de otros, y ante el fracaso de ellos y sus palabras vacías (o llenas de injusticia), permanece suprema, reemplazándola al demostrarse sumamente confiable y poderosa. Se presenta aquí, entonces, el recurso de continuidad y autoridad antes/ durante/ después de la caída de Jerusalén/ Judá y luego de que su organización estatal fuera desmantelada.

3. Conclusiones

Esta investigación se propuso releer el texto del libro de Jeremías, TM, como una unidad, desde un nuevo punto de vista, utilizando elementos de las metodologías estructurales. La hipótesis suponía "que en la mente del redactor final no existía el desorden que aparenta su producción", y que la clausura de sentido que constituye la elaboración de esta forma final del TM requería una estructura que posibilitara la producción de sentido, presuponiendo que toda obra literaria está estructurada y que esa estructuración puede describirse.

La estructura que se ha encontrado y que se ha descrito en el nivel manifiesto evidencia que el libro de Jeremías, recensión TM, tiene esa estructuración propia, muy bien pensada y trabajada, construida sobre la base de una simetría concéntrica. Acerca de la aparición de las estructuras, la respuesta está en los nuevos métodos, y en una línea de complementariedad metodológica y no de exclusividad. Los autores escribieron estructuralmente.

En cuanto a nuevas percepciones literario-estructurales del texto, se ha encontrado que acompañando las palabras de juicio (y en cada sección sin falta), circula por el texto un constante mensaje de esperanza. Este desarrollo del mensaje de esperanza en diálogo con el contexto de la situación de crisis, configura una señalada isotopía, la isotopía /Esperanza/.

En consecuencia: Primero, el profeta histórico Jeremías se convirtió en la gran figura profética de fines del s. VII y el punto culminante de la profecía anterior al exilio, cuando retoma como mensaje el tema de la catástrofe anunciado por los profetas del siglo anterior, en el que no se descuidan los problemas sociales ni la crítica a la falsa seguridad.

Segundo, Jeremías también es punto de inflexión y apertura de una nueva etapa en la historia de la profecía, cuando se cumplen las amenazas formuladas por sus predecesores en el 586 y luego de la caída/incendio de Jerusalén y el templo, y la desaparición/deportación de la monarquía. Entonces la profecía anteriormente dominada por el tema del castigo y la amenaza, se trastrueca en un hablar de esperanza y consuelo, de renovación total, política, social, económica y religiosa.

Tercero, si el libro canónico de Jeremías (TM) había sido tomado como un desolador mensaje de juicio y destrucción, la recorrida por el desarrollo de la isotopía de la /Esperanza/ surge con fuerza para contrarrestar esa impresión, y entregar la posibilidad de entenderlo como un libro en donde se encuentra la punta de un ovillo que desmadejado habla de la posibilidad de superación de la crisis, por medio de la esperanza en un Dios que obra en la historia, en donde su Palabra ciertamente se cumple.

Las relecturas comenzaron con el mismo profeta histórico, que adaptó sus mensajes a nuevas situaciones. El texto final, canónico, fue fijado por la comunidad creyente luego de las adaptaciones que se le hicieron. Es nuestra "palabra de Dios". La necesaria actualización, la exploración de la reserva de sentido mediante la lectura, deberá ejercitarse con libertad, pero contra la autoridad de la palabra canonizada.

Jorge Torreblanca
torreb@uab.edu.bo.
Casilla 528
Cochabamba
Bolivia

ALICIA WINTERS

OID LA PALABRA
(Jeremías 7-10 + 34-38)

Resumen
Jeremías 7-10 plantea la importancia de escuchar (obedecer) la palabra de Yavé entregada por medio de sus mensajeros, y su contraparte paralela en Jeremías 34-38 proporciona casos concretos que ilustran la terquedad del pueblo y sus líderes al dejar de escuchar a los profetas y despreciar la palabra.

Abstract
Jeremiah 7-10 sets out the importance of listening to (obeying) the Word of Yahweh as proclaimed by Yahweh's messengers, and its parallel counterpart in Jeremiah 34-38 provides specific illustrations of the stubbornness of the people and their leaders in refusing to listen to the prophets and rejecting their word.

De acuerdo con el análisis estructural del libro de Jeremías desarrollado por Jorge Torreblanca, hay una relación de simetría entre 7,1-10,25, por un lado, y 34,1-38,28, por el otro. Torreblanca resume el sentido general de cada una de estas dos secciones bajo la frase, "No se ha escuchado a los profetas y se aborrece/ se desprecia la palabra de Yavé.

Aunque todos estos textos pueden ser palabras de Jeremías, la estructura del libro delata una mano posterior que seleccionó y organizó diversos materiales, tomados de fuentes independientes, y los organizó para responder a las necesidades de una generación posterior. Una colección de textos como éste, que parece inicialmente una mezcolanza desordenada, de repente adquiere ricas dimensiones de significado cuando se leen las partes relacionadas lado a lado a fin de compararlas. La estructura en sí es un mensaje de parte de quien arregló los contenidos conscientemente o inconscientemente en forma simétrica.

En algunos casos, las secciones correspondientes efectúan una inversión: la segunda parte plantea un sentido opuesto a la primera, si bien ambas tratan del mismo tema[1]. Aquí, sin embargo, las dos secciones más bien se refuerzan mutuamente. La una plantea la acusación en términos un tanto generales, mientras la otra suministra ilustraciones específicas, casos notables de desprecio y aborrecimiento de la palabra de Yavé.

---

[1] Véase, por ejemplo, J. Severino Croatto, "De la alianza rota (Sinaí) a la alianza nueva y eterna", en este mismo número de RIBLA.

Un vistazo a los textos

La primera de estas dos secciones paralelas comienza en 7-10 con uno de los pasajes más conocidos de todo el libro de Jeremías, su famoso "sermón del templo". Hay que reconocer su importancia. Aparece dos veces en el libro: una versión narrativa, que resume el sermón pero dirige la atención más bien a la reacción de los oyentes, y también esta versión, que incluye más detalles del mensaje, sin decir nada acerca del recibimiento.

El sermón introduce una variada colección de oráculos, piezas y reflexiones, todos los cuales parecen girar de alguna manera en torno a temas relacionados con el culto:

7,1-15	Templo
7,16	Intercesión
7,17-20	Ofrenda de tortas y libaciones
7,21-28	Sacrificio *versus* obediencia
7,29-34	Sacrificio de hijos e hijas
8,1-3	Culto a los astros
8,4-12	Sabiduría y Ley
8,13-17	Mortificación
8,18-23	Lamentación
9,1-21	Endecha y plañido
9,22-23	Alabanza
9,24-25	Circuncisión
10,1-16	Idolos *versus* Dios vivo
10,17-25	Profecía

La segunda sección (**34-38**) incluye varios incidentes en la vida de Jeremías. Aunque estos pasajes también contienen palabras y mensajes atribuidos al profeta, se trata de narraciones en tercera persona. Curiosamente, el pasaje narrativo acerca del sermón del templo no forma parte de este bloque. El pasaje que consideraríamos intuitivamente como un comentario sobre Jr 7,1-15 sirve otra función en el pensamiento del inspirado erudito que diseñó la actual organización del texto[2].

Si bien la sección de 7-10 parece girar de manera general en torno a las diversas formas y los elementos del culto, resulta más difícil a primera vista identificar un tema común en los textos de 34-38. Por otra parte, Torreblanca muestra que sí hay relaciones fáciles de percibir entre estos pasajes que muestran un engranaje intencionado entre ellos. Por ejemplo, hay una relación simétrica entre las unidades grandes:

---

[2] Nótese que la estructura percibida por Torreblanca es la del texto masorético y no se refleja en la versión de Jeremías transmitida en la Septuaginta (LXX), que sigue una organización notablemente diferente.

Amonestación a Sedecías	34,1-7
Sedecías libera a los esclavos	34,8-22
Los recabitas obedientes	35,1-19
El rey rebelde y resistente	36,1-32
Sedecías libera a Jeremías	37,1-38:13
Amonestación a Sedecías	38,14-28

También la relación entre los reyes está estructurada en esta sección: las primeras dos porciones, y las dos últimas, tienen que ver con el rey Sedecías, pero las dos en el centro ocurren bajo el gobierno del predecesor de éste, Joaquín, así que la estructura es la siguiente:

Sedecías
Joaquín
Sedecías

Miremos estos pasajes más a fondo para ver el mensaje incorporado en la estructura simétrica para luego volver a los pasajes del primer bloque a fin de ver su relación.

El capítulo 34 comienza con una amonestación de Jeremías dirigida a Sedecías. Luego relata un incidente que ocurrió cuando el gobierno de Sedecías estaba bajo estado de sitio de parte de Babilonia. El rey, junto con el pueblo, proclamó liberación de los esclavos y esclavas hebreo/as, uno de los puntos claves en la Ley de la alianza, pero poco tiempo después obligaron a sus esclavos y esclavas (el énfasis sobre género aparece en el hebreo original) a volver a la servidumbre. Los lectores sospechamos que, lejos de un compromiso con la justicia exigida en la Palabra de la Ley y reclamado por Jeremías, la medida reflejaba la escasez de pan y agua, sobre todo al notarse unos párrafos más adelante (37,5) la observación de que el estado de sitio fue levantado cuando Babilonia escuchó el rumor de una posible intervención egipcia. Parece claro: el rey y el pueblo no querían gastar el precioso pan alimentando a los esclavos y esclavas bajo su cuidado. En estas circunstancias, "liberar" a los esclavos era condenarlos a morir de hambre. Sin embargo, cuando se levantó el embargo, los habitantes de la ciudad pudieron aprovisionarse de nuevo y ya no estaban dispuestos a vivir sin las atenciones de la servidumbre.

El rey "liberó" a los esclavos, pero esa liberación era una ilusión, más bien un abuso. No solamente dejó de acatar el mandamiento (Ex 21,2; Dt 15,12) sino que más bien se burló de la Ley, utilizándola para sus necesidades personales sin el menor interés en el bienestar del prójimo. No cabe duda: *Dejaron de escuchar al profeta y despreciaron la palabra* .

El segundo incidente toma otra forma. Jeremías busca un grupo de campesinos que se ha desplazado a la ciudad debido a la guerra. Les plantea la tentación de beber vino, sabiendo que va en contra de sus principios. Efectivamente, rechazan el vino sin vacilar, con una explicación de la naturaleza de su compromiso con los principios de su fundador Jonadab ben Recab. La reflexión del profeta ante este incidente destaca la diferencia entre este grupo humilde que fue fiel a la palabra de su fundador y la infidelidad del pueblo que *dejó de escuchar a los profetas y despreció la palabra.*

En el cap. 36 el profeta escribe sus mensajes sobre un rollo y los manda al templo. Encuentra una respuesta de simpatía y algunos funcionarios deciden hacer

llegar el rollo al rey. Éste, sin embargo, durante la lectura de las palabras del profeta, toma un cortaplumas y quema el rollo sección por sección. Después, ordena la detención de Jeremías y del escriba que llevó sus palabras. En efecto, el rey *dejó de escuchar al profeta y despreció sus palabras,* y nuevamente se percibe el contraste entre su actitud frente al mensaje divino y la del grupo de campesinos que sí escuchó las palabras de su fundador humano.

El último incidente es doble y abarca dos capítulos. Jeremías es acusado de subversión y, encarcelado en una cisterna, se le abandona a la muerte. El rey le saca de la cisterna para pedirle palabra de Yavé. Jeremías le otorga la palabra solicitada y además protesta su inocencia. Pero el rey, si bien no lo devuelve a la cisterna, tampoco ordena su libertad, y Jeremías permanece bajo guardia en el patio de la cárcel en tanto que el rey ignora sus palabras. Nuevamente los consejeros del rey conspiran la muerte de Jeremías y nuevamente es rescatado de este destino por el rey, pero tampoco esta vez alcanza una verdadera libertad, sino que vuelve al patio de la cárcel. En una escena conmovedora, el rey entra una última vez en su presencia para pedir un mensaje de Yavé, pero luego confiesa que no se atreve a hacer lo que dice el profeta, aunque el profeta le asegura que no corre riesgo. El rey pide que nadie sepa de esta conversación, y permanece Jeremías en el patio de la cárcel hasta el día de la toma de Jerusalén, y de la muerte de Sedecías. A pesar de su debilidad y vacilación, *dejó de escuchar al profeta y despreció la palabra,* y el resultado fue igual.

Estos casos concretos manifiestan diferentes circunstancias de rechazo a los profetas y a la palabra en contextos importantes para el futuro del pueblo. Volviendo a la primera sección, los capítulos 7-10, el ambiente pasa de lo social, económico y político, al templo y las diversas acciones cúlticas que se reconocen en el ambiente litúrgico como medios para buscar a Dios. Mas Jeremías declara en el "sermón del templo" que estos medios están cerrados y el templo en peligro de destrucción. La única palabra que recibirán de Yavé es la que pronuncia Jeremías señalando el contraste con las *palabras de mentira* que harían separación entre el rito dentro del templo y la realidad social, económica y política fuera del templo. La palabra va unida a la vida, y la institución, junto con todo esfuerzo religioso, está condenada si se desliga del compromiso vivencial con la palabra de Dios entregada por medio de sus mensajeros.

Alicia Winters
A.A. 6078
Baranquilla
Colombia
alicia@latino.net.co

SEVERINO CROATTO

DE LA ALIANZA ROTA (SINAÍ) A LA ALIANZA NUEVA Y ETERNA

Jeremías 11-20 + 30-33

Resumen

Como parte del estudio de Jeremías, esta sección analiza los caps. 11-20 y 30-33, mostrando sus correspondencias estructurales y literarias (como manera de comprender la composición del libro) y sobre todo el juego continuo de pasar de oráculos de castigo a promesas de salvación. Los anuncios salvíficos se concentran en los temas de la vuelta de la diáspora y de la institución de una "nueva alianza". El artículo busca mostrar cómo se textualiza este querigma.

Abstract

As part of the study of Jeremiah, this section analyses chapters 11-20 and 30-33 ,showing their structural and literary correspondences (as a way of understanding the book´s composition) and above all , the continual play between punishment oracles and salvation promises. The salvation announcements are concentrated in the themes of the return from the dispersion and the institution of the "new alliance" .The article seeks to show how this kerygma is made text.

1. Introducción

En este apartado vamos a reconocer las relaciones simétricas que existen entre las secciones de 11,1-17 y 31,31-33,26, por un lado, y 11,18-20,18 con 30,1-31,30, por el otro[1].

En la primera, se da una simetría de oposición entre una alianza, la del Sinaí, que es quebrantada y, por lo tanto, reclama el castigo, y la promesa de una nueva alianza, esta vez definitiva e interior, pero que tiene su plazo para entrar en vigencia.

En la segunda, a una serie de críticas y acusaciones se le oponen, en el bloque correspondiente de 30,1-31,30, una serie de promesas.

Para mejor visualizar el recorrido del texto, repetimos el esquema total, resaltando las partes que nos corresponde comentar[2]:

---

[1] En la estructuración sugerida por Jorge Torreblanca (ver su artículo), se trata de las secciones **E-E'** y **F-F'**, respectivamente.

[2] Leer desde abajo, a la izquierda, subiendo (como si fuera por una escalera) hasta el vértice, y descendiendo por la derecha.

x			25			
g			21-24	26-29		**g'**
f			**11,18-20,18**	**30,1-31,30**		**f'**
e		**11,1-17**		**31,31-33,26**		**e'**
d	7,1-10,25			34-38		**d'**
c	4,5-6,30			39-43		**c'**
b	2,1-4,4			44-45		**b'**
a	1			46-52		**a'**

En los artículos anteriores ya se habrá podido apreciar que el libro de Jeremías responde a dos momentos muy diferentes de la vida de Judá: la etapa final del reino, con una situación global de desorden moral y crisis política (Jeremías histórico), y la época de la diáspora - más que del exilio -, desde la cual un nuevo profeta, que podríamos llamar el "Déutero-Jeremías", ensaya la recuperación de la esperanza imaginando un futuro nuevo y distinto.

Esta alternancia entre la memoria del pasado negativo y una perspectiva de salvación futura, tan evidente en el libro de Jeremías, es en realidad la característica de todos los libros proféticos[3]. Cuando los leemos linealmente, como se lee todo texto, aparecen los cambios de perspectiva de una manera hasta chocante. Pero cuando se los observa sincrónicamente, haciendo aparecer su estructura, las diferencias redaccionales se nos aparecen con otro sentido.

La perspectiva salvífica, expresión de la esperanza, está siempre al final. ¿Por qué? Porque, históricamente, primero estuvo el pecado que llevó al juicio y a la destrucción, y debe recordarse como memoria disuasiva, mientras que, desde el seno del sufrimiento actual, se levanta una voz de esperanza que, necesariamente, tiene que mirar al futuro.

2. La alianza del Sinaí (11,1-17) y la nueva alianza (31,31-33,26)

2.1. Los textos

Hubo una alianza ordenada "el día que los saqué/hice subir de Egipto" (11,4.7). Su promesa era el don de la tierra (v.5). No escuchada por los padres, Yavé tuvo que aplicar las maldiciones previstas (v.8b). Ese no-escuchar se repite en la generación presente (vv.9-12), calificada de mentirosa o conspiradora. Por eso Yavé anuncia la desgracia para Judá y Jerusalén (cuatro veces se repite este binomio en los vv.1-12).

En la contraparte de 31,31-33,26 se anuncia ante todo la realización de una *nueva alianza*, descrita explícitamente como *diferente* de la establecida con los padres a la salida de Egipto (v.32). Allí, Yavé era el soberano[4], pero a pesar de eso ellos rompieron la alianza. En la alianza prometida, la ley estará escrita sobre el corazón

---

[3] Ver el artículo introductorio, "La estructura de los libros proféticos...", en este número de *RIBLA*, bajo **2.2**.

[4] Se suele traducir mal, o modificar, la expresión *wa'ani ba`alti bam* del v.32b (*BJ* 1998 "y yo hice estrago en ellos"), cuyo sentido coherente, en el lenguaje de los pactos, es "a pesar de que yo había sido señor (*ba`al)* sobre ellos".

(interioridad) y no sobre piedras, y el conocimiento de Yavé será normal y no objeto de una adoctrinación.

La ruptura de una alianza como la prevista es *inimaginable*.

La fórmula que la define ("yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo", v.33b), indica relaciones duraderas que en la anterior alianza se rompieron por la desobediencia (cf. 11,4b).

Así como la alianza con los padres había sido precedida *por el éxodo* de Egipto, la nueva alianza lo será

1) *por la vuelta de la diáspora* (tema eje de 30-31 = **f'**),

2) por la reconstrucción de Jerusalén (31,38-40), y

3) por la reposesión de la tierra (simbolizada en la compra del campo de Anatot, en 32).

Esta será la nueva historia salvífica (cf. **3.4**, sobre 16,14-15), que culminará con una nueva alianza.

El capítulo 32, recién mencionado, está de tal modo retrabajado redaccionalmente, que la memoria del pasado - hecha en forma de oración de confesión de los pecados (vv.16-35) - es completada, en la perspectiva del 2-Jeremías, con un resumen de los motivos de la *nueva alianza* (vv.36-44):

* vuelta de la diáspora,
* "serán mi pueblo y yo seré su Dios"[5],
* nuevo corazón,
* fidelidad indeficiente.

La posesión de la tierra - eje de este capítulo 32 - es descrita además con la imagen del "plantar" (v.41), que había sido anotada programáticamente en 1,10 y que a esta altura ya fue recordada en 18,9 y 31,28.

La *nueva* alianza de 31,31b es ahora, además, una alianza *eterna* en 32,40a.

El futuro se caracterizará por la restauración de las cosas buenas y la no repetición de las cosas malas. El vocablo hebreo *'od* ("todavía", con negación, "nunca más") recorre la sección de los capítulos 30-33 (ver 31,23.29.34.40; 32,15; 33,10.12.13 = 8x).

Yavé reafirmará la "palabra buena" de otro tiempo (33,14) sobre un rey justo futuro y la seguridad de Jerusalén (vv.15-16).

Al perdón y al olvido futuros de las culpas, prometidos en el contexto de la nueva alianza en 31,34b, se corresponden ahora el retorno de la diáspora y los gestos de misericordia futuros con los que se cierra la sección, en 33,26b.

Por lo tanto, la vuelta de la diáspora - mencionada en 32,37.44b; 33,7.11b.26b - es el acontecimiento salvífico más significativo, por cuanto permitirá rehacer a Israel, con otra vivencia de la alianza, y el retorno a la tierra y a las instituciones a través de un camino nuevo de *obediencia* a la voz de Yavé (énfasis en 31,34 y 32,40).

Con esa promesa se cierra la sección de 31,31-33,26 = **E'**.

---

[5] Fórmula cara a Jeremías y Ezequiel, que la reiteran 14 veces (sobre las 17 en total en el *corpus* profético).

2.2. La relectura neotestamentaria

Tan importante es la *promesa* de una nueva alianza, que el Nuevo Testamento señala su *realización* nada menos que en la última cena de Jesús, cuando él instituye, con el núcleo de lo que sería la comunidad cristiana, la "alianza nueva y eterna" (Lc 22,20; 1 Co 11,25[6]).

La relevancia de este relectura hermenéutica cobra mayor volumen si se tiene en cuenta que también en la comunidad de los esenios se da una apropiación de la reserva-de-sentido de estos textos proféticos. Tanto, que ellos se denominaban a sí mismos "comunidad de la *nueva alianza*"[7].

3. Exilio y ruina (11,18-20,18) - Retorno de la diáspora y restauración (30,1-31,30)

Las correspondencias entre estos dos bloques no son tan evidentes, o al menos no continuas. Pero hay algo muy particular, que hay que destacar. Las variadas acusaciones que siguen a la crítica por la ruptura de la alianza en **F** (ver **2.1**) tematizan:

* La ruina del país (12,7-13);
* Su devastación (con el vocabulario clave de 1,10, en 12,15.17[8]);
* El perjuicio a toda clase de gente 13,12-14[9];
* El exilio (12,7; 13,17.19.24; 16,13; 20,5);
* Otras calamidades como la sequía (14,1-6), la espada, el hambre y la peste (11,22; 14,12b-16; 15,2-3; 19,7; 20,7), la pérdida de hijos (11,22; 14,16) o el espanto para los otros países (15,4)[10].

Ahora bien, en la sección simétrica de 30,1-31,30 (**F'**) se enumeran promesas contrarias, centradas en la expresión *shub shebut* ("volver la cautividad", o "volver la vuelta = hacer volver")[11]. De las 27 veces que aparece en el AT, 11 pertenecen al libro de Jeremías, y de ellas 7 (más de la mitad) se registran en 30-33 (en 30,3.18; 31,23; 32,44; 33,7.11.26)[12].

---

[6] En Mt 26,28 y Mc 14,24 no se emplea el adjetivo "nueva (alianza)". En todas las fuentes, la referencia a la sangre remite *también*, naturalmente, a la alianza sinaítica (Ex 24,8). Pero Lucas y Pablo son explícitos en su relectura de la promesa de la "nueva alianza" de los textos proféticos tardíos.

[7] Para citar dos documentos fundamentales, véase el *pésher* o comentario hermenéutico del texto de Habacuc (1QpHab) II,3, y el Documento de Damasco V1,19; VIII,21; XIX,33 ("los que entran en la nueva alianza") y XX,12 (siempre en relación con el país de Damasco); en 1QS (Regla de la Comunidad) IV,22 y V,5-6 se prefiere la fórmula "alianza eterna" (cf. Jeremías 32,40).

[8] No es seguro que los vv.14-17 anuncien la salvación de pueblos vecinos, un tema extraño en los profetas.

[9] Nótese el quiasmo en el listado del v.13: "habitantes de esta tierra / reyes // sacerdotes y profetas / habitantes de Jerusalén". Las instancias de poder político e ideológico están en el medio.

[10] Estos motivos se encuentran también en otros pasajes, especialmente en 1-29. Ver los otros estudios en este número de *RIBLA*, y el artículo de John M. Bracke citado en la nota siguiente (cf. pp.237-238).

[11] Para un análisis de la fórmula, cf. John M. Bracke, "*sub sebut*": A Reappraisal", en *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wisssensschaft* 97 (1985) 233-244 (con discusión de trabajos anteriores).

[12] Las otras 4 veces en 29,14 (una relectura que prepara las promesas de 30-31), y luego en 48-49, dentro de los oráculos sobre las naciones: 48,47; 49,6.39 (relecturas que los LXX omiten).

Ahora bien, esta fórmula es el elemento que unifica el bloque de 30-33, más allá de las diferencias entre 30-31 y 32-33, que saltan a la vista[13]. Éstas responden al diferente origen de los textos, no sólo en cuanto bloques, sino también respecto de las subunidades de que a su vez están compuestos. La nueva unidad hilvanada entre 32-33 y 30-31 obedece, en cambio, a la última redacción del libro actual.

Por lo demás, el tema del regreso de la diáspora se expresa no sólo con la fórmula indicada sino también con otro vocabulario diferente, como en los siguientes pasajes: 30,10-11; 31,7b-8.16b-17.21b; 32,37 (ver los detalles en **3.4**).

Más aún, en 30-33 reaparece el léxico de metáforas que en 1,10 constituía un eje programático del libro: Jeremías era llamado allí a "extirpar y destruir, perder y derrocar, edificar y plantar". Dicho léxico había aparecido 2 veces en la sección de juicio (**F**, cf. 12,14.37 [-] con 12,15b [+][14]; 18,7 [-] con 18,9 [+]) y reaparece 2 veces en la parte simétrica (**F'**, en 31,28 [+] y 32,41 [+]). Allá (por la relectura anticipada, recurso frecuente[15]) estaban las dos voces, - y +; aquí, como era de esperar, sólo las metáforas del "edificar /plantar", o sea, el sentido +.

3.1. La construcción narrativa de 11,18-20,18

En este conjunto (**F**), hay mucho desorden. Predomina, sin embargo, una reiteración de los mensajes de castigo, enunciados en diferentes formas literarias y en versos poéticos bastante variados. Sobresalen:

1. Las escenas biográficas (13,1-14; 18,1-12; 19,1-20,6);

2. Las descripciones del estado de ánimo de Jeremías (12,1-5; 15,10-21; 17,12-18; 20,7-18), material que suele denominarse las "confesiones de Jeremías", fragmentos sin duda peculiares. Todas están dentro del bloque de 11,18-20,18 (**F**);

3. El conflicto con sectores sociales, también familiares, de Anatot (11,21-23; 12,6), y con otros que conspiran contra él (11,18-20; 18,18-23; 20,10-12);

4. Máximas de sabiduría (17,5-11);

5. Breves oraciones de esperanza, en diálogo con Yavé (17,12-18)[16], o confesiones de los pecados con reclamos cargados de *esperanza* (14,7-9.19-22);

6. El gran oráculo en las puertas de Jerusalén sobre la observancia del sábado y la cesación del transporte de cargas en la ciudad (17,19-27). La forma introductoria recuerda el oráculo en la entrada del templo (7,1-15.21-28) y anticipa el de

---

13 Es una equivocación estudiar por separado estas dos partes, lo que se funda en primer lugar en la idea repetida por inercia, y generalmente no discutida, de que 30-31 representan una palabra auténtica de Jeremías referida al retorno de los exiliados del reino del norte (ruina de Samaria en el 722). Ver, por ejemplo, el estudio por lo demás muy útil, de Barbara A. Bozak, *Life "Anew". A Literary-Theological Study of Jer. 30-31*. Roma, PIB, 1991, pp.1-6. Los capítulos 30-31 tienen características idiomáticas que recuerdan fuertemente la redacción postexílica de Isaías 40-55 y suponen una diáspora universal. Resulta imposible contextualizarlos en la época de Jeremías. Junto con 32-33, pertenecen más bien a un Déutero-Jeremías.

14 No hay espacio para discutir esta perícopa que *parece* referirse a los pueblos vecinos (*BJ*), pero que probablemente trata de un grupo de judaítas.

15 Ver nuestro artículo introductorio, bajo **2.1** y **2.2**.

16 Cf. John T. Willis, "Dialogue between Prophet and Audience as a Rhetorical Device in the Book of Jeremiah", en R. P. Gordon (ed.), *The Place is too Small for Us*. Winona Lake, Eisenbrans, 1995, 205-222 (pp.216-220).

la entrada del palacio (cf. 22,1-5). En los tres casos destaca el tema del oír la palabra de Yavé (7,13b.24.2; 17,2; 22,5);

7. Sobre todo, anuncios de castigos muy variados (12,14.17, "extirpar"; 13,15-17.19, exilio; 16,13, dispersión; 17,1-4, esclavitud en el exilio; 14,1-6, sequía; 14,10-16; 15,2-4, espada, hambre y peste; 16,16-18, invasión), hasta en la forma de una lamentación del mismo Yavé (12,7-13; 14,17-18);

8. Acusaciones contra Jerusalén por abandonar a Yavé (15,5-9), contra Israel por ir tras la Nada (18,13-18);

9. Órdenes a Jeremías de no interceder (14,11; 15,1), de no tener hijos ni participar en actos festivos (16,1-9);

10. Una crítica muy severa contra los profetas no enviados por Yavé (14,13-16; 20,6); el tema de los falsos profetas atraviesa todo el libro de Jeremías y tiene mucho que ver con su experiencia de lucha ideológica con otros intérpretes del momento histórico (cf. especialmente el conflicto con Jananías (28,1-17), y con su propio sufrimiento como profeta auténtico de Yavé (ver el gran diálogo con Yavé en el cierre de este bloque, en 20,7-18).

Se puede observar que dominan los motivos y los temas de juicio y destrucción. Las mismas "confesiones de Jeremías" están dispersas, pero coherentemente ensambladas, en esta sección (**F**) del libro.

Se diría que el gran juicio por la ruptura de la alianza (11,1-17) atrajo inmediatamente, como si fueran las "maldiciones" consecuentes, esta antología de oráculos de crítica y condenación, no importando el orden[17]. Y se podría añadir que este conjunto tan *negativo* prepara, por contraste, el conjunto *positivo* que sigue (30-31 o 30-33).

3.2. La construcción narrativa de 30-31

1. Después de la orden de escribir (30,1-2), el texto se abre con la promesa de un futuro retorno de la diáspora, tema que se cerrará en 33,26 en forma de una gran inclusión.

2. En 30,3 la promesa del regreso de Israel[18] apela a la promesa a los (primeros) padres. El detalle es significativo. Se usa el lenguaje de "herencia".

3. Se repite la fórmula introductoria en el v.4 (señal de una sub-composición del texto).

4. Un oráculo especial (vv.5-7) opone el tiempo de angustia presente[19] a una salvación futura (7bb). La representación teatral del v.6 describe el espanto de la situación.

---

[17] Este desorden global no quita que determinadas unidades estén hasta estructuralmente organizadas, como es el caso de 14,1-15,4. Allí, los anuncios de destrucción están centrados en la condenación de los *falsos profetas* (14,13-15), separada por dos secuencias en **abc/abc**, de esta manera: sequía (14,1-6 = **a**) / confesión: Nombre + esperanza (14,7-9 = **b**) / errar, no interceder (14,10-12a = **c**) y, paralelamente: hambre y espada (14,17-18 = **a**) / confesión: Nombre + esperanza (14,19-22 = **b**) / no interceder, "salir" (15,1-4 = c). Esta organización estructurada de elementos dispares no puede ser sino redaccional e intencional.

[18] La probable adición de "y de Judá" no indica que haya un oráculo primitivo del Jeremías histórico referido al exilio del reino del norte, luego releído en función del nuevo exilio de Judá. Más bien, un oráculo postexílico sobre la reconstrucción de un "Israel" ("Jacob" en 7b) ideal y simbólico (como en Isaías 40-55) fue completado por la referencia a Judá por una incomprensión de aquel lenguaje.

[19] La fórmula "tiempo de angustia" será retomada por Daniel 12,1.

5. Un tercer oráculo (vv.8-9) pasa al código de la servidumbre ("yugo/atadura", "quebrar/arrancar"). El sujeto de la soberanía anterior eran los extranjeros, en el futuro serán Yavé y David, el rey "que les suscitaré" (9b). Ya se ha señalado que esta promesa tendrá su contraparte en 33,17.21.22.26. Esta nueva gran inclusión, que unifica los capítulos 30-33, contiene un metamensaje explosivo, porque alimenta la idea de un retorno a la independencia política en tiempos de dominación imperial extranjera. Ezequiel no se hubiera animado a hablar en estos términos (habla de "príncipe", título que, por lo demás, al final resulta reapropiado por el sumo sacerdote[20]).

6. En este lugar se ubica un oráculo (vv.10-11) de marcado tono deutero-isaiano (ver más abajo, en **3.3**). Está suturado al anterior por el motivo de los extranjeros (vv.8b con 11), y a su contracara simétrica de 11,18-20,18 por los de la destrucción (11,23 con 30,11b) y de la herida (14,19; 17,14 con 30,12-14)[21]. La inversión de situaciones es clara.

7. En los vv:12-15 Yavé recuerda, con el vocabulario de herir/curar[22], el castigo de los pecados y de las iniquidades. Se dirige a una mujer (sufijos en 2. pers. sing. fem.), seguramente Jerusalén. La inversión de situaciones está en los vv.16-17, también con sufijos femeninos; termina con el motivo de la "curación". Es evidente que 16-17 son la relectura de 12-15, y que formaban una unidad antes de su incorporación en este lugar[23].

8. Los ex-apelativos "arrojada" (alusión al exilio) y "sin buscador para ella" (v.17b) de la Dama, han motivado la inserción del siguiente oráculo de los vv.18-21 (ahora con sufijos masculinos), que destacan las promesas del retorno de la diáspora, de la reconstrucción de toda ciudad y alcázar, y de la multiplicación del pueblo. El gobernante (*moshel*), no "rey", saldrá esta vez del propio Israel. Es sugestivo el tenor político de este anuncio.

9. Aparentemente aislado, el v.22 refuerza la promesa de la *nueva alianza*, cuyo núcleo sintetiza (cf. bajo **2.1**).

10. Sigue un oráculo (vv.23-24) que puede ser dirigido contra los de adentro (contra los falsos profetas en 23,19-20, el mismo texto), pero que en el contexto del cap. 30 debe referirse a los pueblos opresores (cf. 20b). Yavé cumplirá sus designios de liberación (24a).

11. Vuelve la fórmula de la alianza en 31,1. El quiasmo a distancia formado con 30,22 (los dos versículos están aislados, en una primera instancia)[24] deja en el centro el motivo de la "ira" de 30,23-24 que, a la luz del texto central de 25,13b-38, se refiere a los opresores de Israel, las naciones[25].

12. En 31,2-6 tenemos un oráculo complejo. El v.2 parece retomar la tradición del desierto, pero presuponiendo no la opresión de Egipto sino la aniquilación del 586 (leerlo en paralelo, y contraposición, con 30,14). Puede ser que una mujer

---

20 Cf. A. Gallazzi,

21 Para otras conexiones literarias, cf. M. Álvarez Barredo, "Jeremías. cap. 30: fases de su formación", en *Carthaginensia* 11 (1995) 247-262. Para la oposición con el v.5, ver B. A. Bozak, pp.40-42.

22 Aquí también se da una llamada a la sección simétrica (cf. 10,19).

23 B. A. Bozak (pp. 46-57) trata de hecho los vv. 12-17 como una unidad en dos estrofas (12-15 y 16-17).

24 "Pueblo/Dios" (**ab**) en 30,22, pero "Dios/pueblo" (**ba**) en 31,1.

25 Cf. también R. Carroll, *Jeremiah*. Londres, S.C.M. Press, 1986, p.585.

(= Jerusalén) introduzca en el v.5a ("desde lejos, Yavé se me apareció", TM) la apasionada palabra de Yavé *a ella* (¡sufijos femeninos !) de los vv.3-5, con léxico de amor y gracia en 3b. El oráculo anticipa el "todavía" de la reconstrucción, del gozo y de la economía productiva (vv.4-5a).

Para el final (v.6), cf. **3.3**.

13. Con un lenguaje que recuerda el de la redacción del libro de Isaías se anuncia la liberación de la diáspora en 31,7-14 (cf. **3.3**), destacándose los beneficios económicos del futuro (v.12), con su alegría consecuente (vv.13-14).

14. Por eso, a pesar del llanto de Raquel (v.15, ausencia de los hijos, por el cautiverio y la destrucción), dos nuevos oráculos (vv.16-17, a una *mujer*, y 18-20, a Efraín) prometen la vuelta de los "hijos", para terminar en fórmulas de afecto paterno de Yavé hacia Efraín (= Israel).

15. Los vv.21-22 se dirigen nuevamente a una *mujer* (la "virgen Israel", 21b), exhortándola a rehacer el camino (¿del exilio?) para volver a sus ciudades. La unidad termina con un anuncio enigmático: "porque creó Yavé una cosa nueva en la tierra: la mujer rodeará al varón". Literariamente, resulta una inclusión con 30,6, donde el varón era comparado a una mujer; en 31,22 es al revés, ya que *la mujer* protegerá al varón. Es un texto difícil, pero puede connotar también la idea de que en esta nueva creación (léxico de Génesis 1,27-28) habrá procreación para repoblar las ciudades antes abandonadas.

16. Esta última interpretación se vería apuntalada por los dos oráculos siguientes de restauración (vv.23-25[.26] y 27-28), donde resaltan los temas de la vuelta de la diáspora (v.23b) y de la repoblación (vv.24.27b). Es claro en el v.28 la distinción cronológica del anuncio programático, pero indiviso, de 1,10. El *pasado* de destrucción, por otra parte, está remarcado con 5 verbos.

17. Por último, los vv.29-30 anulan un antiguo proverbio que prolongaba en los hijos las consecuencias de las malas acciones de los padres. Quiere decir que, en el futuro, no se tendrán más en cuenta las infidelidades que motivaron la ruina y el exilio.

3.3. Jeremías 30-31 en el horizonte de Isaías 40-55 redaccional[26]

En 30,10-11 escuchamos un oráculo muy parecido a Isaías 41,8-12 ("Jacob/Israel" – en ese orden –, "siervo mío", "desde lejos", "no temas", "contigo estoy"). Su repetición literal en 46,27-28, donde parece estar en mejor contexto, muestra no sólo su carácter redaccional sino también la relevancia del tema de la liberación de la diáspora.

Más adelante, en 31,6, el oráculo para la *mujer*Jerusalén se completa con una exhortación mutua de los efraimitas a subir al monte Sión, a Yavé "nuestro Dios". La formulación y el contenido están en el horizonte utópico de Isaías 2,3aα, un texto (2,2-5) redaccional referido a la diáspora. El de Jeremías se refiere a los samarios de la época persa[27]. Se trata, en ambos casos, de recuperar un Israel ideal.

---

26 "Redaccional", porque se refiere a oráculos de Isaías 40-55 que no son del profeta del exilio sino más bien de sus relecturas postexílicas, como hemos señalado en el comentario correspondiente, *Isaías. La palabra profética y su relectura hermenéutica. Vol. II: 40-55: La liberación es posible* (Lumen, 1994) pp.7-8.

27 No hay ninguna objeción a que sea así y no, como es clásico afirmar, una alusión a la diáspora del 722, atribuyendo los capítulos 30-31 al Jeremías histórico.

En el oráculo siguiente (vv.7-14) es posible oír resonancias de Isaías 2,2-5[28], pero sobre todo de textos de la misma perspectiva redaccional situados en el 2-Isaías y que se refieren a la salvación (Jeremías 31,7b), rescate y redención (11b), reunión (8a.10b) del "resto de Israel" (7bβ), desde lejos, desde el norte, desde los extremos de la tierra (v.8), desde las islas (10a). Hay que leer este gran pasaje a la luz de Isaías 41,1.8-9; 43,1-2.5-6; 48,20b; 49,9b-12.

3.4. Un tema central déutero-jeremiano (de 30-33) anticipado en 11,18-20,18

En **3.1** leíamos un cúmulo de amenazas, más que de advertencias (como era el caso en capítulos anteriores, cf. 3,12.14; 4,1-4), pero en el interior de ese bloque tan negativo se vislumbraba un lenguaje de esperanza, en dos confesiones de los pecados (14,7-9 y 14,19-22, dos textos simétricos).

Pero sobre todo es notable el hecho de que, en el capítulo 16, interrumpiendo una serie de amenazas simbólicas (vv.1-9) y acusaciones por la ruptura de la alianza (vv.10-12) que terminan con el anuncio enfático de la cautividad (v.13), el autor final ha insertado - con la fórmula introductoria típica de los capítulos 30-31 - esta novedosa confesión de fe:

> Por tanto, **he aquí que vienen días** - oráculo de Yavé - en que **no** se dirá **más**: "viva Yavé que hizo subir a los hijos de Israel del país de Egipto", sino: "viva Yavé que hizo subir a los hijos de Israel *del país del norte y de todos los países* a donde los arrojara", pues los devolveré a su suelo, el que había dado a sus padres.

Éste es el credo de la diáspora[29]. Tan importante es la promesa, y por tanto, la esperanza en el retorno de los dispersos por todos los países (la cautividad en Babilonia ya ni se menciona), que la utopía de su realización hace vislumbrar una modificación substancial del contenido del credo central.

Esta perspectiva de un *nuevo credo* debe ser puesta en el contexto de la promesa de una *nueva alianza*. Se había señalado ya que un presupuesto de ésta sería la vuelta de la diáspora (ver **2.1**). Nada extraño, por otra parte, que el mismo credo[30] reaparezca más tarde (en 23,7-8), luego de otra promesa utópica, sobre el *nuevo rey* "para David" (23,5-6)[31], promesa ésta que, cosa admirable, también se repite, significativamente, sobre el cierre del complejo de los capítulos 30-33 (en 33,15-16).

Cabe notar que las tres promesas - de la nueva *alianza*, del nuevo *credo* y del nuevo *rey* - son introducidas con las mismas palabras, "he aquí que días vienen (*hin-*

---

28 Referencias a Jacob, o a Jerusalén como "cabeza de las naciones" (v.7a), en paralelo con "altura de Sión" (v.12a).

29 Cf. el artículo introductorio en esta misma revista, "La estructura de los libros proféticos", bajo **2.4.2.2** y **2.5.***c)*..

30 Las variaciones son mínimas; mejor es el texto de 16,14-15.

31 La expresión "germen para David" parece indicar una prolongación de la dinastía, como se comentará en 33,17-26, a diferencia de Isaías 11,1, donde el "vástago" saldrá de más abajo de David, de la *raíz* de Jesé. Mientras el oráculo de Isaías 11,1-5 no menciona el vocablo "rey", y mientras Ezequiel habla de un nuevo David como "pastor" o "príncipe" (cf. 34,23-24; 37,25) y menos de "rey" (37,22.24a), el Déutero-Jeremías habla siempre de un *rey* futuro, cuyo nombre simbólico será "Yavé es nuestra justicia", en oposición al último rey de la era vieja, Sedecías (que significa "Yavé es mi justicia").

neh-yamîm ba'îm)". Y ya hemos visto que las dos últimas se repiten en dos partes. Ya sabemos, por otra parte, que también la promesa de la nueva alianza de 31,31-34 se repite en 32,36-44, aunque no con idénticas palabras (cf. el v.40a).

El relieve de la promesa del retorno de los dispersos en todo el libro de Jeremías, especialmente en el credo de 16,14-15 (y 23,7-8), permite sugerir que en 12,14-16 y en 16,19-21 no se trata de la salvación o conversión de los pueblos – interpretación tradicional – sino de la misma recuperación de la diáspora[32].

No nos debe extrañar, por lo tanto, que tenga tanto relieve en 30-33, en especial en 30-31, el tema de la vuelta de la diáspora, como se vio en **3.2**.

4. Lectura lineal de Jeremías 11-33

La anterior fue una lectura sincrónica, trabajando por bloques simétricos dispuestos de cada lado del capítulo eje y central (25). Así se veían las correspondencias y las relecturas.

Pero un texto no se lee sincrónica sino *linealmente*. Se parte de un punto y se termina en otro, que es el final de la obra. Ahora bien, ¿cómo leemos de corrido textos tan dispares como los que estamos estudiando, y que, por lo demás, transitan por los capítulos 21-24, cruzan el centro (25) y descienden por las escenas de 26-28 y la carta del capítulo 29?

Cuando terminamos de leer el cap. 29 estamos como en un tiempo agotado pero que recomienza (la promesa del retorno de la diáspora en los vv.10.14). Esta perspectiva abre el capítulo 30.

El efecto final que produce la lectura de todo el texto es el de una constante inversión de situaciones. El tiempo de la destrucción, ya vivido, es un "tiempo agotado". El tiempo pleno es el *futuro*, anunciado y descrito de todas las formas posibles.

Aquí está en pleno ejercicio la "imaginación profética".

J. Severino Croatto
scroatto@coopdelviso.com.ar
Tel.: (54 232) 043-7869

P.D. Terminado este estudio pudimos leer, en la revista *Transeuphratène*, el excelente artículo de J. Ferry sobre Jeremías 33[33]. Él también destaca los siguientes puntos: el cap. 33 está íntimamente conectado con el 32, y está lejos de ser un apéndice (cf. la *BJ*); 32-33 están ligados a 30-31 (nótese la misma estructura de las introducciones, 30,1-3 y 33,1-3); 30-31, a su vez, "son totalmente centrales tanto en la organización del libro de *Jeremías* como en su teología" (p.70). El cap. 33 es un caso interesante para ver cómo se utilizan las tradiciones jeremianas en nuevos contextos (relecturas). El autor, con todo, queda aferrado (aunque no lo dice explícitamente) a la vieja idea de que 30-31 (¿jeremianos para él?) son anteriores a 32-33. Para nosotros, es muy claro el carácter *tardío* de 30-31.

---

32 Esta afirmación merece un estudio aparte.

33 J. Ferry, "Je restaurerai Juda et Israël" (*Jr* 33,7.9.26). L'écriture de *Jérémie* 33", en *Transeuphratène* 15 (1998) 69-8.

JORGE PIXLEY

JEREMÍAS, EL PROFETA PARA LAS NACIONES CONFRONTA A SU PROPIO PUEBLO

Jeremías 21-24 + 26-29

Resumen

El artículo analiza la sección del libro de Jeremías (caps. 21-24 y 26-29) que rodea el centro estructural (cap. 25). Se plantean allí los problemas que enfrentaron al profeta con la monarquía, con los otros (falsos) profetas y con la suerte de los desterrados a Babilonia después del 597. ¿Cómo interpretar la historia del momento a la luz de una auténtica tradición de justicia y verdad, y no, como en el caso de los falsos profetas, en base a la "mentira"? No deja de haber analogías con situaciones ambiguas que vivimos hoy en nuestro mundo.

Abstract

The article analyses the section of Jeremiah (chapters 21-24 and 26-29), which forms the immediate context of the structural centre of chapter 25. In this section we find set forth the problems which the prophet faces with the monarchy, with the other (false) prophets and with the destiny of the Babylonian exiles after 597. How do we interpret the history of the time in the light of an authentic tradition of justice and truth and not ,as in the case of the false prophets, based on a lie? There are certain analogies with the ambiguous situations, which we live in our world today.

1. Centralidad de las naciones

Como todos los libros proféticos, el de Jeremías se compuso en tiempos del retorno de la comunidad de los exiliados en Babilonia. Fue un tiempo de mucha presencia de las naciones. Judá era parte de una provincia persa cuya capital era Samaria. Estaba rodeada de otras subprovincias como Edom, Amón, Filistea. E incidía directamente en ella el gran país independiente de Egipto, donde residían algunos exiliados judaítas. Cuando en el siglo IV surgieron las guerras entre persas y griegos, esto fue con toda seguridad motivo de ansiosa atención en Judá. De modo que las naciones no eran distantes de la vida israelita de la época. Israel vivió y vivía la sujeción a Babilonia y luego a Persia.

Con los peligros que siempre conlleva hacer cortocircuitos entre tiempos diferentes, creo necesario que hoy leamos a Jeremías desde la sujeción de todos los pueblos del mundo a un Mercado Total que no reconoce la vida humana como máximo valor.

Los redactores del libro de Jeremías se identificaron con el profeta a las naciones y ordenaron el libro de sus profecías para destacar la visión de Yavé como soberano del mundo que ejercía esa soberanía en el tiempo de Jeremías a través de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Pero la entrega del pueblo de Yavé a este rey no era sin motivación, dentro de Israel, en las rebeldías de diversos sectores de la población.

Los capítulos que estamos viendo rodean el corazón del libro, que trata de la copa de la ira de Dios contra las naciones (cap. 25) y tratan de las razones intraisraelitas por su entrega a Babilonia. El desastre nacional del pueblo de Dios es parte de gobierno soberano de Yavé sobre todo el mundo.

2. Repaso secuencial de esta porción de Jeremías

Antes de entrar por tema en las cuestiones de interés teológico, será útil ver el conjunto de este texto. Está conformado por las siguientes partes, en su orden en el TM y en nuestras Biblias de hoy:

– 21,1-10: Anuncio de juicio sobre Sedecías y Jerusalén.

– 21,11 a 23,8: Acusaciones contra la monarquía y los reyes en particular por su responsabilidad por el juicio de Yavé, terminando con la promesa de un futuro rey justo.

– 23,9-40: Denuncias de los profetas que anuncian paz sin haberlo dicho Yavé.

– 24,1-10: Contraste entre el exilio babilónico (higos buenos) y quienes se quedaron en Jerusalén o huyeron a Egipto (higos malos). Conflicto con el proyecto local.

– 26,1-24: Relato: la palabra de Yavé provoca una conjura contra Jeremías de parte de "los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo", pero también es defendido por un escriba.

– 27,1-22: Relato: Jeremías exige a los embajadores de los reyes que se sometan al rey de Babilonia y no escuchen a sus profetas.

– 28,1-17: Relato: Jeremías entra en conflicto con el profeta Jananías sobre sometimiento o no a Babilonia.

– 29,1-14: Carta de Jeremías a los exiliados en Babilonia, pidiendo que se sometan.

– 29,15-32: Conflicto de Jeremías con los profetas del exilio.

Esta lista de los pasajes refleja el dominio del mensaje de Jeremías el profeta, el hombre histórico y/o la figura construida por los autores del libro, de que todos deben someterse al rey de Babilonia.

El ordenamiento no es cronológico sino dramático: comienza con la caída de Jerusalén en manos de Babilonia en tiempos de Sedecías, y termina con el llamado al pueblo que está en el exilio a buscar el bienestar de los babilonios entre quienes viven. Y del principio al fin, esta unidad está marcada por un conflicto con los profetas. Es decir que aunque el libro en su conjunto es un mensaje a las naciones, tanto Egipto, Babilonia y Persia (Elam y Media) como también las naciones pequeñas, esta porción del 21 al 24 y 26 al 29 se concentra sobre el mensaje de sujeción a Babilonia y la resistencia al mensaje.

3. Los profetas, mensajeros de Yavé y/o embusteros

Hemos visto que el mensaje de Jeremías es uno: Yavé ha determinado castigar a Israel por no haber escuchado a "sus siervos los profetas", y para tal efecto exige que todos los reyes y todos los pueblos se sometan a Nabucodonosor, "mi siervo"[1]. Este mensaje va dirigido a los reyes de Judá, al pueblo de Jerusalén, a los reyes de las naciones, y a los exiliados. Es el mandato de Yavé, el Dios de Israel, que se sometan a Babilonia.

Éste no se presenta como un caso de realismo político; en el fondo, el dominio mundial de Babilonia es para castigar al pueblo de Israel y a las otras naciones por sus propios males y rebeldías. ¿Podemos hoy leerlo desde nuestro sometimiento al Mercado Global? ¿Será posible sugerir que Dios quiere castigar a su Iglesia (los cristianos) por no cumplir con su llamamiento a denunciar la intención de dicho Mercado Global de someter el mundo entero a esta dura servidumbre?

Es precisamente en este punto donde entra el problema que transcurre por todo nuestro texto, el conflicto con los profetas. Se dramatiza en el caso de Jananías que rompió el yugo que se había puesto Jeremías al cuello (cap. 28), simbolizando con su acción la determinación de Yavé de terminar con el dominio babilónico. Jeremías responde haciéndose un yugo de hierro para reponer el de madera que quebró Jananías, y anunciando la muerte a este profeta porque "no te envió Yavé y has hecho confiar a este pueblo en cosa falsa" (28,15). No era un simple conflicto entre Jeremías y Jananías; había muchos profetas que anunciaban paz cuando no había paz, a veces en nombre de Yavé (23,17) y otros en nombre de distintos dioses de otras naciones (27,9-11), a veces denunciados por nombre como Jananías en Jerusalén o Ajab y Sedecías entre los exiliados en Babilonia (29,21) y otras veces sin nombres (23,9-40).

Tampoco era un problema de reciente data. Parte del motivo por el juicio contra el rey Jehoyaquim y el pueblo de Jerusalén era que desatendieron a "mis siervos los profetas" (25,4-7; 26,4). Sobre el pueblo dice Jeremías:

> Los perseguiré con la espada, el hambre y la peste, y los convertiré en espantajo para todos los reinos de la tierra..., por cuanto no oyeron mis palabras - oráculo de Yavé - que les envié asiduamente a ellos, a mis profetas; pero no oísteis - oráculo de Yavé" (29,18-19).

Éstos fueron enviados, según se dice explícitamente en 26,2-6, para llamarlos a apartarse de sus malos caminos y regresar a Yavé. Hubo profetas que profetizaron guerras y juicios a muchos países (28,8) y éstos, según parece, son los que no atendieron. Cuando surge un profeta que anuncia paz hay que dudar hasta que se cumpla su palabra para saber que Yavé le mandó (28,9). El tema se generaliza en 23,16-17:

---

[1] Esta expresión ocurre tres veces en Jeremías (25,9; 27,6; 43,10), únicamente en el TM y nunca en los LXX. Esto refleja un proceso de la tradición que va desde la expresión "rey de Babilonia", o "Nabucodonosor, rey de Babilonia", hasta culminar en "mi siervo Nabucodonosor, rey de Babilonia". Suponiendo, como lo hacemos, que los LXX representan una versión de Jeremías anterior al MT, la comparación entre los dos libros que poseemos nos permite un interesante modelo de como se fue revisando la tradición jeremiana.

Así dice Yavé *Seba'ot*:
No escuchéis las palabras de los profetas que os profetizan.
Os están embaucando.
Os cuentan sus propias fantasías,
no cosa de boca de Yavé.
Dicen a los que me desprecian: "Yavé dice: '¡Paz tendréis!'"
y a todo el que camina en terquedad de corazón:
"No os sucederá nada malo"[2].

La profecía para las naciones es, según parece, un asunto que produce conflictos. Lo podemos entender. Hoy existen teólogos que anuncian las bonanzas del "liberalismo democrático" que desregula el mercado para beneficio de los ricos y exclusión de los pobres. Esto se anuncia como un evangelio que, por cuanto produce acumulación (riqueza), traerá (en el futuro) también la liberación de la pobreza que la teología de la liberación, tanto como el socialismo, falsamente anunciaran.

Pero hay teólogos que siguen anunciando visiones de una sociedad solidaria, donde las personas necesitadas sean priorizadas sobre la ganancia. ¿Será, en analogía con el libro de Jeremías, la sujeción al Mercado un juicio de Dios, que pasará, no obstante, en el momento en que Dios enjuicie a "las naciones", a ese mismo Mercado? Da que pensar.

El libro de Jeremías en su conjunto es un libro sobre la soberanía de Dios en el mundo, aún cuando no es siempre evidente. Jeremías entiende que el dominio babilonio es la expresión de esta soberanía en su tiempo, pero que le llegará la hora también a Babilonia (caps. 50-51). No parece incorrecto afirmar, si creemos en la soberanía de Dios que controla la teología del libro de Jeremías, que el imperio del capitalismo euro-norteamericano actual es una prueba de Dios y que en su momento vendrá una cosa nueva (una "nueva alianza", Jr 31,31-34).

4. El dios que se revela por profetas

Los textos presentan un problema teológico muy difícil. Yavé es un dios que mueve a los reyes de las naciones para que cumplan con sus propósitos y, cuando no lo hacen, les hace "beber la copa de su ira". El problema comienza porque Yavé no está directamente accesible a los reyes, sino que manda, por lo menos a los reyes de Judá, "sus siervos los profetas" para dar a conocer su voluntad (25,4; 26,5-6; 29,18-19), exigiendo que los reyes enmienden su camino y hagan justicia. También los reyes de las naciones tienen sus profetas, quizás de otros dioses y no de Yavé (27,9).

A primera vista esto parece sencillo: si se obedece a los profetas, todo irá bien, pero si no se les hace caso, Yavé mandará "espada, peste y hambre". La cosa se complica cuando Jeremías ordena no escuchar la voz de los profetas (27,9-10.16). ¿Cómo puede ser? ¿Se debe escuchar a los profetas o no? Pues, sí y no.

Semaías el najlamita será duramente castigado porque profetizó "sin haberle yo enviado", inspirando así falsa seguridad en la comunidad exiliada (29,32). En cuanto a los profetas, estos embustes les traerán juicio:

---

[2]Siguiendo la Biblia de Jerusalén, cotejada con los textos originales (TM, primero, y también LXX). Es el caso de todas las traducciones de Jeremías en este artículo.

les voy a dar de comer ajenjo y les voy a dar de beber agua emponzoñada (23,15),

y en cuanto a Jananías,

Este año morirás porque rebelión has predicado contra Yavé (28,16).

Está bien; el profeta que profetice embustes, que pague las consecuencias. ¿Pero el rey que en buena conciencia le siguió creyendo estar obedeciendo a Yavé?

En el fondo, aquí hay un problema teológico. ¿Cómo puede Yavé enjuiciar a un pueblo si estaba siguiendo.los consejos de profetas que resultan ser embusteros? Dios tiene que ser el responsable en última instancia de lo que ordenen sus mensajeros los profetas. Si enjuicia a los reyes por desatender los llamados de sus profetas, desconcierta que enjuicie a los profetas por decir mentiras. Yavé es un dios misterioso:

¿Soy un dios sólo de cerca - oráculo de Yavé -
y no soy un dios de lejos?
¿O se esconderá alguno en escondite donde yo no le vea? - oráculo de Yavé- (23,23-24).

Yavé es un dios que espera que sus pastores los reyes de su pueblo apacienten al pueblo (23,1-4). Pondrá un rey que se conocerá como *Yavé Sidqenû,* "Yavé, nuestra justicia" (23,6). ¡Pero castiga sin misericordia a reyes y pueblos que no siguen las palabras de profetas que son embusteros!

Mentira (***shéqer***) es una palabra favorita de Jeremías. Ocurre 37 veces en este libro (de las 119 veces en toda la Biblia Hebrea). Y parece que corresponde al pueblo de Dios discernir qué es mentira y qué es verdad, cuándo un profeta anuncia la palabra de Dios y cuándo dice embustes. Dios es severo en enjuiciar a los profetas que anunciaron falsedad en su nombre pero también es severo con el rey o el pueblo que no obedeció su palabra pronunciada por los profetas que mandó asiduamente. Y, ¿quién decide cuándo la profecía es mentira y cuándo es verdad?

Aunque Jeremías no habla del discernimiento del creyente, apunta hacia allí cuando responsabiliza a reyes, sacerdotes, escribas, y el pueblo mismo de cumplir sus mensajes a través de sus profetas.

En nuestro tiempo confuso de voces religiosas discordantes, Jeremías parece llamarnos a poner mucha atención en discernir la Palabra de Dios.

5. El profeta y el pueblo de Dios

Hay varios pasajes en los capítulos que estamos considerando que tratan del pueblo:

1. En 24,1-10 el profeta condena sin matices el proyecto nacional que se está llevando a cabo en Judá bajo el gobierno de Sedecías. Lo compara desfavorablemente con el pueblo que está en el exilio en Babilonia, cuyo proyecto nacional bajo Jeconías es un futuro aún hipotético.

2. En 26,1-24 Jeremías confronta a "los sacerdotes y profetas y todo el pueblo" de Judá al comienzo del gobierno de Yehoyaquim, porque andan en maldad y no oyen las palabras de los profetas (26,2-6). Aún no se ha manifestado Nabucodonosor en esa época, y el arrepentimiento es aún posible. Esto es el objetivo del profeta.

3. En 29,4-23 tenemos una carta de Jeremías a la comunidad de los exiliados en Babilonia, es decir a los higos buenos del cap. 24. Jeremías escribe para recomendar un camino para buscar el bienestar de los babilonios, y construir una comunidad que pueda resistir un largo tiempo (29,4-7). Correlativamente, advierte que no deben atender a los profetas que anuncian un pronto retorno a su tierra.

¿Qué hay en común entre estas tres profecías dirigidas al pueblo de Dios? No es difícil descubrir que lo que los une es la convicción de Jeremías y sus redactores de que el futuro de Israel pasa por su sujeción a Babilonia. Esto no es el "fin de la historia", pero es un tránsito que no es posible evitar. "Procurar el bien de la ciudad donde os he deportado y orar por ella" (29,7) es un deber de aceptación de la voluntad soberana de Dios. No será la voluntad de Dios que las naciones estén perpetuamente sujetas a Babilonia, y en otros textos se enjuicia a Babilonia, pero es su voluntad someter HOY a los pueblos a Babilonia. Ahora bien, un proyecto nacional que no pase por esa sujeción, como el de Sedecias, no tiene posibilidades de éxito.

6. La responsabilidad de los gobernantes del pueblo de Dios

Si los profetas pueden ser clasificados entre aquellos que fueron mandados por Dios, y los otros son los que hablan mentira porque no fueron enviados, los gobiernos, a su vez, son medidos por la justicia de sus acciones. La regla general se emite en 21,11-14, que dice en parte:

> A la casa del rey de Judá: Escuchad la palabra de Yavé.
> Casa de David, así dice Yavé:
> Haced justicia cada mañana,
> y salvad al oprimido de la mano del opresor,
> para que no brote el fuego de mi ira
> y arda sin que haya quien lo pueda apagar.

El enjuiciamiento que sigue, de reyes de Judá por nombre (22,1-30), se hace con este criterio.

Si aplicamos esta regla al sistema global de nuestro tiempo que no tiene reyes, ni siquiera presidentes ni gerentes que son responsables por las consecuencias que están destruyendo el continente africano (y mucho más), es evidente que se tiene que condenar, no a los militares, políticos o banqueros, sino al sistema como tal.

Ésta parece ser la correcta lectura para nuestro día del libro de Jeremías sobre la soberanía de Dios y la responsabilidad de los gobernantes.

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua, Nicaragua
jjpixley@nicarao.org.ni
Tel.: (505 2) 66.0417
Fax: (505 2) 22.6860

SAMUEL ALMADA

LA PROFECÍA DE EZEQUIEL: SEÑALES DE ESPERANZA PARA EXILIADOS

Oráculos, visiones y estructuras

"La palabra es tan frágil que con ella, a veces, se intenta mentir, agredir o distorsionar la realidad, pero tan fuerte que nos recrea, orienta en la utopía, y alimenta la esperanza".

Resumen

La propuesta del presente trabajo es brindar un panorama del conjunto del libro de Ezequiel, partiendo del contexto de exilio y la situación socio-política de los deportados. Se remarcan aspectos particulares y relevantes como el perfil del profeta, características lingüísticas, elementos de forma y contenido del material oracular y de las visiones, que en este caso están cuidadosamente elaboradas y desarrolladas. Asimismo se presta especial atención a la configuración de estructuras que constituyen una forma de articulación del mensaje-proyecto que se está proponiendo, para recrear la esperanza de salvación y restauración de la comunidad, en medio de una situación de adversidad.

Abstract

The following work proposes to offer a panorama of the whole of the book of Ezekiel, starting with the context of the exile and the socio-political situation of the deportees. Emphasis is given to particular and relevant aspects such as the profile of the prophet, linguistic characteristics, elements of form and content of oracular material and of the visions, which in this case are carefully elaborated and developed. At the same time special attention is given to the configuration of the structures that constitute a form of articulation of the message-project being proposed, so as to recreate the hope of salvation and the restoration of the community in the midst of adversity.

1. Introducción

El exilio del pueblo de Israel en Babilonia y la diáspora en general, se ha constituido en un punto de partida privilegiado para la relectura de las tradiciones antiguas del pueblo de Dios desde un contexto de crisis y amenaza constante de desintegración y asimilación por la cultura dominante.

De esta manera la liberación de los exiliados, el retorno a la tierra y la restauración de la comunidad, se transformarán en el nuevo paradigma de la historia salví-

fica y campo especial para la intervención poderosa de Yavé en favor de su pueblo. Esta es la razón también por la cual la misma situación de exilio y la superación del mismo, se encuentran muchas veces sobredimensionadas y aumentadas en las relecturas, incluyendo páginas de gestas maravillosas, visiones asombrosas y elementos que no se condicen con datos de la realidad histórica. Sin embargo, esto refuerza puntos fundamentales para la lectura orientada por los intereses y anhelos de la comunidad donde se genera el texto y la importancia del mensaje-proyecto.

Efectivamente este paradigma recuerda, y se basa en, la tradición fundamental del *éxodo*, en el que el pueblo esclavizado conquista su libertad, se constituye en torno a Yavé y va en busca de la tierra prometida; pero ahora, en el exilio, ya se cuenta con una historia y un proyecto que terminó mal, y habrá que reflexionar también sobre los aspectos que debieron influir en este desenlace.

Esto requerirá un importante esfuerzo de relectura y elaboración teológica que permita un nuevo comienzo y nuevas perspectivas. El impacto del desastre en Judá y el exilio, representan un verdadero punto de inflexión en la memoria del pueblo, que marcará la vida y la teología de las comunidades confesionales posteriores. Precisamente en este aspecto adquieren un rol preponderante los que conocemos como profetas del exilio (2-Isaías, Ezequiel).

2. Contexto histórico del exilio

2.1. Ubicación histórica

Podríamos considerar el comienzo del exilio a partir del año 597 a.C. con el primer contingente de judíos deportados hacia Babilonia junto con su rey, aunque la fatídica fecha que quedará en la memoria, será aquella del 586 cuando son destruidos la ciudad capital (Jerusalén) y el templo. Esta fecha, marcará el final de una época, y el comienzo de un futuro por demás incierto. Asimismo se tienen indicios de que las deportaciones continuaron luego de la caída de Jerusalén, aunque no se conoce bien los criterios utilizados para su implementación y sus alcances.

El pueblo de Israel algo ya conocía sobre invasiones, asedios, deportaciones y exilios, y por lo tanto contaba con precedentes negativos que alimentaban sus temores sobre los serios riesgos de desintegración.

Para comprender mejor esto, deberíamos recordar los dramáticos acontecimientos de más de un siglo atrás cuando otra potencia militar que también vino de Mesopotamia (los asirios), ocupó la región de Siria-Palestina y anexaron Samaria en el 732. En este año se produjo la primera deportación de habitantes del reino del Norte, que se incrementará luego con la caída de su ciudad capital en el 722. Estos hechos provocaron la dispersión del pueblo de Israel (reino del Norte) y la pérdida de buena parte de su memoria.

Es oportuno igualmente recordar la angustiosa situación que vivió Judá y Jerusalén en el 701, con la invasión y ocupación de su territorio por el ejército asirio, cuyo objetivo era alcanzar a Egipto. La ciudad capital se salvó por muy poco de ser destruida, pero de cualquier manera todo el territorio de Judá fue arrasado y devastado. Esto seguramente sirvió de seria advertencia para que Jerusalén no se sintiera exenta de los peligros y avatares del imperialismo militar de turno, sobre todo teniendo en cuenta la conocida brutalidad de las operaciones militares asirias.

Con el control de la región de Siria-Palestina, los asirios avanzaron hacia Egipto y lo conquistaron en las primeras décadas del siglo VII, alcanzando de esta manera la mayor extensión de sus dominios. Con todo, en la segunda mitad del siglo VII, Asiria empieza a retroceder en su hegemonía internacional bajo la reacción y asedio de diferentes flancos. En nuestro caso, tienen especial relevancia la recuperación de Egipto y el ascenso de Babilonia.

Los egipcios no sólo expulsaron a los asirios de sus tierras, sino que también combatieron la hegemonía asiria en Siria-Palestina e incursionan hasta el río Éufrates. Esta influencia egipcia en la región de Judá, y las tensiones con los centros de poder en Mesopotamia, serán decisivos para comprender los sucesos que terminaron con la destrucción de Jerusalén y la deportación del pueblo de Judá más adelante.

Por el otro lado, los babilonios fueron minando la dominación asiria desde los territorios del sur de Mesopotamia, y lograron finalmente conquistar y destruir la ciudad capital de los asirios (Nínive) en el 612. Luego, la disputa entre Babilonia y Egipto por el control de los territorios heredados del dominio asirio, afectará directamente la situación de Judá que quedará atrapada en el medio de las fricciones entre aquellas potencias por el control geopolítico y militar de la región.

Finalmente los babilonios se imponen en Palestina aunque no pudieron nunca controlar Egipto, que quedará como una amenaza constante. En todo caso, el territorio de Judá constituía un paso obligado y una fuente de recursos logísticos indispensables, tanto para las expediciones militares hacia el norte, como hacia el sur.

Las tensiones continuarán y Judá sufrirá constantemente la presión y ocupación de aquellas dos potencias, tratando de seducir y controlar a los dirigentes locales. Esto se puede observar en la forma en que imponen alternativamente gobernadores o regentes que faciliten el control de la región y la recaudación de tributos, hasta que se produce la catástrofe definitiva (586 a.C).

2.2. Situación socio-política de los exiliados

A diferencia de los asirios en la conquista y ocupación del reino del Norte, los babilonios no promovieron el asentamiento de colonias en el territorio conquistado, sino que se interesaron básicamente en la desmilitarización y desarticulación de la capital administrativa del Estado, para evitar o desalentar cualquier tipo de oposición y resistencia.

Las deportaciones, por lo tanto, estaban orientadas en la misma dirección, siendo el primer deportado el rey y los funcionarios de la corte, luego mandos militares y sacerdotes del templo. Es decir, que las deportaciones estaban constituidas principalmente por la clase dirigente y de la capital. Por otro lado, se estima que la vida en la región de Judá habría continuado en un ritmo más o menos normal, especialmente en las zonas rurales y también en otras ciudades más pequeñas que, como se sabe, no fueron destruidas.

Los deportados representarían una escasa minoría en relación con la población total de Judá en esa época, que algunos estiman en 150.000 habitantes[1]. Considerando los medios de transporte, las distancias, el clima y también los propósitos del im-

---

[1] Cf. M. Schwantes, *Sufrimiento y esperanza en el exilio*. Rehue, Santiago, 1991, p. 26.

perio, es impensable en un operativo de deportación masivo, y debiéramos restringirlo a un escaso número de gente de los sectores indicados más arriba. En este sentido debemos considerar igualmente, que no todos los exiliados y dispersos luego de la destrucción de Jerusalén, entran en la categoría de deportados o cautivos.

En Babilonia, los deportados eran agrupados en asentamientos agrícolas, y aunque no estuvieran en una situación de brutal esclavitud, según el sentido moderno del término, su libertad estaba ciertamente restringida a la vida dentro de los asentamientos sin ser propiamente dueños de su producción y de su trabajo. De esta manera Babilonia ejercía su opresión sobre los grupos de deportados, imponiendo cuotas de entrega de productos y otros tributos. Con excepción del rey de Judá y su corte, que permanecerían en calidad de rehenes[2] en la corte babilónica, la gran mayoría de los deportados estarían distribuidos en los diferentes asentamientos mencionados.

Pero esta situación de sometimiento y cautiverio en Babilonia, aún tendrá connotaciones más dramáticas si consideramos que la mayor parte de los exiliados provenían de una clase social elevada no acostumbrados al trabajo agrícola; sino que por el contrario representaban la clase urbana capitalina, dependiente del campesinado de Judá en lo que se refiere al producto de la tierra y sus derivados.

Por el otro lado, y a pesar de las guerras, invasiones, deportaciones y exilios, que diezmaron ciertamente la población en Judá, allí quedaba aún la amplia mayoría del pueblo. Dicha población estaba conformada principalmente por campesinos y agricultores, y por amplios sectores empobrecidos; pero también por grupos proféticos, sacerdotes y ex-funcionarios del templo, representantes de la clase intelectual, que igualmente serán influyentes en la conformación de las tradiciones posteriores.

Asimismo es oportuno mencionar que la administración babilónica promovió una redistribución de la tierra en Judá, que favoreció al pueblo de la tierra y sectores empobrecidos por las políticas económicas anteriores de la monarquía centralizada en Jerusalén (cf. por ejemplo Jeremías 39,10). Luego, teniendo en cuenta la desarticulación de las ciudades principales, la desmilitarización y la escasa presencia de Babilonia en la región, podríamos imaginar como resultado un cuadro de cierta autonomía y descentralización de la organización social de la población que permaneció en Judá.[3]

3. El profeta y su mensaje

3.1. Horizonte de lectura

Para una orientación y comprensión apropiada del libro de Ezequiel, debemos alinearnos con las tradiciones del exilio babilónico, desde el punto de vista de los exiliados. Desde esta perspectiva, además de comprender la catástrofe en Judá, se deberá atender la situación de exilio, es decir, de pérdida de la tierra y su correlato en la crisis de identidad y fe, bajo el peligro constante de la desintegración y asimilación por la cultura dominante.

---

2 Ibid, p. 26.
3 Ibid, p. 29.

En este sentido se comprende mejor que el fin de la monarquía, la destrucción de Jerusalén y el templo, y la pérdida de la tierra, representan el desmoronamiento estrepitoso e incomprensible de las columnas principales que sostenían la perspectiva teológica pre-exílica, resultando un verdadero "tocar fondo" en el aspecto socio-político y religioso del pueblo de Israel.

Los deportados de Judá a Babilonia, además de ser relativamente pocos y estar expuestos a una cultura dominante, seguramente deberían convivir con grupos de deportados de muy diversos orígenes. Sin embargo, aprovecharon algunas circunstancias favorables para la construcción de nuevos horizontes. Una de esas circunstancias parece haber sido la posibilidad de agruparse y recrear algún tipo de vida comunitaria, pudiendo mantener su lengua, ritos y costumbres. Esto permitirá realizar una relectura de sus tradiciones, introduciendo modificaciones y novedades destinados a interpretar su situación actual y alentar alguna esperanza.

La fe en Yavé va a ser uno de los elementos aglutinantes, aunque ahora ya no relacionado con el templo y los sacrificios en Jerusalén. En el exilio, la comunidad se congregará alrededor de la palabra que pasa a tener un rol central en la vida de la comunidad. Se rescatan tradiciones proféticas que habían estado desacreditadas en la época de la monarquía; se colecciona y se elabora material poético para el uso litúrgico; algunos ritos y preceptos, en especial guardar el *sábado* y la *circuncisión*, cumplirán un rol importante a fin de mantener la identidad como pueblo en un medio adverso.

El lugar central que ocupa la palabra en la comunidad exílica, será una de las bases para la relectura de las antiguas tradiciones que ahora son reelaboradas, formando nuevas colecciones y comenzando así un proceso sumamente rico que alimentará y animará la vida de las comunidades confesionales posteriores e influirá de manera decisiva sobre la formación de las tradiciones escritas de la Biblia hebrea.

Todo esto permitió a la comunidad exílica mantener su identidad y recrear su fe, proponiéndose luego como un paradigma que encabezará la *utopía* del rescate y reunión de *toda* la diáspora en la tierra de sus padres.

3.2. Ezequiel, sacerdote y profeta

En este contexto y horizonte de lectura ubicamos a Ezequiel. Esto se afirma igualmente en la breve presentación y ubicación de su ministerio que se hace a manera de introducción a sus visiones y profecía (cf. Ez 1,1-3)[4]. Allí se indica que Ezequiel era hijo de Buzi (también sacerdote y funcionario del templo), que se encontraba en medio de una comunidad de exiliados en el país de los caldeos, a los cinco años de la deportación del rey Joaquín (es decir en el 593 a.C.). El mismo nombre hebreo del personaje asociado a la profecía, presenta connotaciones programáticas pertinentes, cuyo significado podría traducirse como 'dios es fuerte' = *y^e^jezqe'l*[5].

Ezequiel es sacerdote e hijo de sacerdote, educado para el ejercicio de dicha función. Pertenece a una clase cultivada que conocía seguramente en detalle los re-

---

[4] Uno de los comentarios más completos del libro de Ezequiel desde un punto de vista crítico es el de W. Zimmerli, *Ezechiel*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1969. En inglés: *Ezekiel 1 & 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*. Philadelphia, Fortress Press, 1979/1983.

[5] El nombre en hebreo está vocalizado como imperfecto de la construcción *Qal*.

glamentos, derechos, obligaciones y costumbres en relación al templo. De esta manera tendría una participación activa en la animación de la vida cultural, social y religiosa centrada en el santuario jerosolimitano[6].

En lo que concierne al personaje, uno de los elementos que podríamos subrayar, es la inhabitual transformación de sacerdote en profeta, y la combinación del material literario que representa estos dos aspectos de su ministerio; recordando que el sacerdote y el profeta no son figuras generalmente afines en la tradición bíblica.

Ezequiel como sacerdote participaba en el servicio del culto institucionalizado del templo en Jerusalén y es heredero de sus tradiciones; pero ahora, por fuerza de las circunstancias y de una experiencia personal con Yavé, se transformará en un *mensajero de lo nuevo*: un verdadero profeta, apasionado, combativo e imprevisible.

Como sacerdote guardará categorías y lenguaje propios de dicha actividad, pero ahora en función de un proyecto con nuevas perspectivas. Por el otro lado, la tradición profética ezequeliana mantiene el esquema básico de articulación del mensaje profético, denunciando el pecado, anunciando el juicio, llamando al arrepentimiento y proclamando la salvación.

De un lado, se distingue la influencia sacerdotal[7] y levítica, con abundante utilización de términos jurídicos ligados al sacerdocio, y particularmente la referencia recurrente al Código de Santidad (Lv 17-26). Por el otro lado, se puede constatar cierta afinidad de la obra de Ezequiel con tradiciones proféticas mayores, entre las que podemos señalar al Déutero-Isaías, Jeremías, Oseas y Amós, recurriendo a tradiciones comunes.

3.3. El texto de Ezequiel. Un estilo particular

El libro de Ezequiel en su redacción actual, al igual que otros libros proféticos (Isaías, Jeremías, Zacarías) y la mayoría de los libros bíblicos, presenta diferentes estratos, que a su vez reflejan un proceso de formación relativamente extenso y en etapas, que incluye habitualmente colección, ordenamiento y relectura de los materiales, desde diferentes contextos y con propósitos afines a cada etapa. La redacción actual, representa una última etapa de desarrollo del manuscrito y proviene a su vez de una época bastante posterior al contexto histórico y al horizonte de lectura del profeta.

De esta manera se puede pensar en el profeta Ezequiel como animador de una comunidad en el exilio, cuyas tradiciones orales y escritas se van desarrollando hasta que toman su forma definitiva en una fecha relativamente tardía (época persa ?). Esto a su vez justifica hablar de 1° , 2° y 3° Ezequiel, como círculos de relecturas superpuestas (cf. más abajo).

Del análisis literario y lingüístico del libro de Ezequiel, surgen igualmente algunos interrogantes que resultan difíciles de explicar, y que le han dado la reputación de un texto difícil. Algunos sugieren que el libro de Ezequiel presenta una lengua de transición entre el hebreo bíblico clásico (J-E-D, Samuel, Reyes, Isaías, Je-

---

6 Cf. L. Monloubou, *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel.* Madrid, Fax. 1973, p. 69.

7 Cf. A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel.* París, Gabalda, 1982.

remías), y el hebreo bíblico tardío de la época persa (Esdras, Nehemías, Crónicas), con una ambientación análoga a los libros de Daniel, Joel y 2º Zacarías[8].

Entre las particularidades literarias y lingüísticas del texto de Ezequiel se pueden señalar problemas filológicos en la construcción de palabras, dificultades en el nivel de la crítica textual, utilización de neologismos en hebreo, presencia de palabras y temas tomados de la lengua de Babilonia, un lenguaje por momentos excesivo y hasta grosero, predominio del lenguaje poético sobre el lenguaje narrativo, dificultades en la organización e identificación del material oracular concerniente a Samaria (Israel), Jerusalén (Judá), y a estas dos en conjunto[9].

Por último se destaca una amplia variedad de géneros y formas literarias, con abundante material de alto valor simbólico y de contenido a veces insólito: visiones sorprendentes (Ez 1-3; 8-11; 37,1-14; 40-48); acciones simbólicas ingeniosas, donde el profeta se presenta comprometido e inseparable de su mensaje (4,1-5,4; 12,1-7; 21,23-32; 37,15-28); alegorías y metáforas diversas, muchas de ellas influenciadas por la mitología popular (caps. 16; 17; 23; 27; 31; 32,1-16; 32,17-32); relatos con elementos del tipo apocalipsis (Ez 38-39).

4. De los oráculos de juicio al mensaje de salvación

En la estructura general del libro de Ezequiel podemos distinguir una introducción (1,1-3,15) y dos grandes partes: A (3,16-33,33) y B (34,1-48,35)[10]. La sección A contiene mayormente la denuncia del pecado y el anuncio del juicio o condenación, y en la sección B predominan los oráculos de salvación y las promesas de restauración. Veremos más adelante, cómo este juego de oposiciones y alternancia entre oráculos positivos y negativos, resulta un recurso ingenioso y oportuno para la articulación de un mensaje de esperanza en su conjunto.

Notamos a su vez, que el conjunto de oráculos de denuncia y condenación (A) corresponde redaccionalmente a un horizonte de lectura anterior a la caída de Jerusalén (cf. 33,21ss), en el que importa señalar la infidelidad y rebeldía del pueblo como la causa de la desgracia, y el pobre resultado de la predicación del profeta (33,30-33). Asimismo el relato duplicado del profeta como centinela (3,16-21 y 33,1-9), que advierte sobre los peligros a la vista y deslinda responsabilidades, además de actualizar un perfil importante de la función profética, sostiene y profundiza a manera de inclusión, la perspectiva crítica y el tono de denuncia de toda la sección.

Luego la sección B, que corresponde a una perspectiva posterior a la catástrofe, presenta un contenido menos crítico y un tono francamente optimista.

---

8 Cf. M. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition. The Language of the Book of Ezekiel.* Sheffield Academic Press, 1990.

9 Esta última dificultad podría ser una consecuencia de relecturas tardías, donde se superponen oráculos antiguos referidos a los reinos del Norte y del Sur respectivamente, pero ahora fundidos en una perspectiva idealizada de unidad nacional (cf. Ez 36,1-15; 37,15-28).

10 Cf. el cuadro anexo de la estructura general del libro de Ezequiel.

4.1. Una memoria de la infidelidad, el juicio y el conocimiento de Yavé

La primera parte A:I (Ez 3:16-23,49), está básicamente dedicada a las denuncias de las infidelidades del pueblo de Israel y su correspondiente juicio, y presenta un material variado en contenido y forma: acciones simbólicas que anuncian la destrucción de Jerusalén y el exilio (caps. 4 y 5), denuncia y condena contra los montes de Israel y sus habitantes (6 y 7), visión de las abominaciones en Jerusalén y el templo (8-11), contra los falsos profetas y profetizas (13), contra la idolatría (14,1-11), alegorías y elegías contra los reyes y príncipes de Israel (17; 19; 21), y síntesis histórica de Jerusalén e Israel, algunas veces en lenguaje simbólico (16; 20; 23).

El lenguaje se torna recurrente y sobrecargado. Infidelidad, ruptura de la alianza, pecados socio-políticos (idolatría). El repaso y balance de la historia es de signo claramente negativo, cosa que de alguna manera explica la catástrofe. En consecuencia una primera lectura teológica de los hechos, lleva a interpretar la desgracia como el juicio o castigo de Yavé sobre su pueblo infiel (Ez 5,5-17; 9,1-11).

No obstante, son estos mismos pasajes, a su vez, los que ayudan a elaborar la crisis y poner las bases para la construcción de una memoria actualizada en función de un nuevo proyecto. Este lenguaje de denuncia y condenación exige un profundo examen de conciencia, y tiene el sabor amargo y contradictorio de la propia desgracia. Reconocer los aspectos negativos del pasado, analizar los errores y confesar los temores, no es fácil, pero es un primer paso valiente y necesario para salir adelante. Esto es una condición mínima y fundamental de sinceramiento, sin la cual cualquier otro nuevo proyecto quedará expuesto a incurrir en los mismos errores.

Esta memoria guardará no solamente las gestas paradigmáticas del pasado (cap.20), sino que también recordará los aspectos nefastos que llevaron al desastre para que nunca más acontezca. Uno de estos aspectos negativos, es precisamente la pérdida de la memoria, y la recuperación de la misma, en el mensaje de Ezequiel, está estrechamente ligada al *conocimiento de Yavé y su reputación*, que es a su vez uno de los ejes temáticos principales de todo el libro y aparece de manera recurrente y enfática en los capítulos 1-39. Una de sus formas más comunes es la fórmula de reconocimiento y sus variantes: "sabréis que yo soy Yavé".

Esta fórmula aparece asociada tanto a los oráculos de juicio/condenación (6,10), como a las promesas venturosas de salvación/restauración (37,14), articulando estos dos planos o alternancias que constituyen el esquema redaccional básico del texto de Ezequiel, y dos aspectos superpuestos del proyecto de Yavé.

Dichos planos (juicio y salvación) también se superponen en diferentes pasajes y unidades literarias menores, como una manera de orientar la lectura del conjunto bajo una misma clave. Este fenómeno tiene que ver básicamente con el trabajo de relecturas donde se utilizan diferentes recursos literarios y teológicos que habitualmente modifican el mensaje de origen y *hasta lo pueden transformar totalmente*, como es el caso típico de oráculos de *salvación* yuxtapuestos a otros de *condenación*[11].

Esta articulación de los diferentes planos se presenta en combinaciones y estructuras variadas, y una de las más comunes es un largo oráculo de *juicio*-negati-

---

[11] Cf. J. S. Croatto, "La estructura de los libros proféticos", en este mismo número de RIBLA (parágrafo 1.Entrada).

vo (-) seguido por uno breve de *promesas*-positivo (+). Así en Ez 16,1-58 (-) y vv.59-63 (+); 17,1-21 (-) y vv.22-24 (+); 20,1-38 (-) y vv.39-44 (+)[12].

4.2. Oráculos contra las naciones y la restauración de Israel

En la sección A (denuncia de pecado - anuncio de juicio/condenación) así mismo encontramos un conjunto de oráculos contra las naciones A:II (Ez 25-32), denunciando a varios pueblos vecinos (Amón, Moab, Edom, Filistea: cap.25), y a otras potencias extranjeras representadas en sus reyes y/o ciudades principales (Tiro: 26,1-28,19, y Egipto: 29,1-32,32), y en los cuales se presta especial atención a las relaciones de aquellos con Israel. Este tipo de oráculos es clásico en el género profético y aparece en la mayoría de los libros, ya sea en bloque o como oráculos sueltos y a veces breves.

Los oráculos contra las naciones vecinas (cap. 25) acusan básicamente a éstas de comportarse como pésimos vecinos, alegrándose de la desgracia de Israel y aprovechando la oportunidad para tomar venganza y saquear el territorio de su vecino (cf. también el oráculo contra los montes de Edom del cap. 35). Aquí la venganza será de Yavé que desatará su furia contra estos pueblos (cf. Ez 25,7.10-11.14.17).

Un mayor desarrollo presentan los oráculos dedicados a las potencias relacionadas con Israel, Tiro y sus príncipes, y Egipto con su Faraón. Tiro es una ciudad marítima, que se desarrolló y enriqueció a partir de su puerto y comercio internacional, pero su riqueza y sabiduría la llevaron a la desmesura y la corrupción (Ez 28). Así, a esta ciudad opulenta, se la compara con un gran barco sobrecargado, que naufraga inevitablemente en alta mar, bajo el peso excesivo de sus bienes y riquezas (27,25-36).

Egipto es una potencia imperial que ha intentado recurrentemente controlar Palestina para asegurarse sus incursiones hacia el Norte. Se lo acusa igualmente por su desmesura, por haber alentado la rebelión contra Babilonia y particularmente por ser un falso apoyo para la casa de Israel (29,1-7). Por lo tanto su caída será equivalente a su grandeza, majestad y orgullo (cf. la bajada al infierno del Faraón y su pueblo 32,17-32).

Entre las múltiples maldiciones que recibe Egipto y su Faraón, está el ser entregado como botín de parte de Yavé al rey de Babilonia (29,18-20). Asimismo merece ser destacada como parte del castigo, la "dispersión de Egipto entre las naciones" (30,22-26), pues utiliza los mismos términos que cuando se habla de la dispersión de Israel en tono de condena. Y no solamente se anuncia la dispersión de Egipto entre las naciones y la desolación de su tierra, sino que también se anuncia el retorno de los cautivos y su reunión en la región del sur, el Alto Egipto (29,12-16). Esta referencia geográfica, más la indicación que formarán un reino modesto, dan la clave para entender que su poder y pretensiones serán confinados, y ya no molestará más a otras naciones y particularmente a Israel.

Por otro lado, no sólo la opresión y maltrato contra Israel justifican este tipo de oráculos centrado en otros pueblos, sino también la propia realidad de la *diáspora* hace que el tema de las *naciones* sea pertinente en todo momento. "Si Yavé castiga a su pueblo por medio de otros pueblos, también su voluntad salvífica implica

---

12 Ibid. (parágrafo 2.3.3.2 Recursos literarios).

un enfrentamiento con otros poderes de la tierra".[13] Esto a su vez orienta una teología del dominio universal de Yavé y una preocupación recurrente y central en Ezequiel por el *nombre y la reputación divina* (36,19-23).

En el plano retórico hay al menos un aspecto insoslayable a tener en cuenta cuando se estudian conjuntos de oráculos contra las naciones. En lo que concierne a los destinatarios del mensaje, a pesar de que en el plano narrativo los oráculos están dirigidos lisa y llanamente a otras naciones y sus reyes como hemos visto más arriba, no se nos debe escapar que los verdaderos destinatarios y receptores no son los otros reyes y naciones, *sino el mismo pueblo de Israel*, pues es la única manera en que hacen sentido como una memoria propia. De esta manera, aunque resulta un mensaje indirecto, el sentido es claro: toda acusación, anuncio de castigo y maldición para los enemigos, suena a consuelo en la desgracia, y alienta alguna esperanza en las víctimas. No debemos olvidar tampoco que todas las acusaciones contra las otras naciones, están relacionadas con situaciones que involucran al pueblo de Yavé, a quien se dedica muchas veces promesas venturosas en yuxtaposición (cf. la destrucción de los montes de Edom vs. la restauración de los montes de Israel, 35,1-36,15; y los oráculos contra Gog y Magog, que anuncian la victoria de Israel, 38-39).

Por último, remarcamos algunos aspectos que conciernen a la estructura literaria de los oráculos contra las naciones en su conjunto, que ayudan a orientar la lectura. Los oráculos contra otras naciones se encuentran en los capítulos 25 al 32, pero están encuadrados por los capítulos 24 y 33, que a manera de inclusión, conforman una estructura concéntrica cuyo núcleo resulta: *28,24-26* = ([24]25-28[28:24-26]29-32[33]).[14]

La correspondencia entre 24 y 33 es evidente. En 24 se anuncia el asedio de Jerusalén (vv.1-14) y la venida de un mensajero con la mala noticia (vv.25-27); y en el 33 la promesa se cumple, viniendo el mensajero con la noticia de la devastación del país (vv.21-29). Luego tenemos los oráculos contra las naciones de Oriente (25,1-28,23) que se corresponden con los oráculos contra el pueblo de África (29-32), quedando como centro un breve oráculo sobre la *restauración de la casa de Israel* (28:24-26) en oposición explícita a los oráculos contra sus vecinos (cf. 28,26b).

Esto es otro caso típico del recurso a la combinación alternada de oráculos de juicio y de promesas, que hemos mencionado más arriba y que apuntan a la inversión de situaciones. Aquí tenemos dos largos conjuntos de oráculos de juicio contra Jerusalén y las naciones (24,1-28,23 y 29-32) que se refieren concéntricamente a uno de *restauración* de la casa de Israel (28,24-26).

4.3. Oráculos de salvación en Ez 34-39 y sus proyecciones

Con el capítulo 34 entramos en la segunda parte del libro (B), orientada por los anuncios de salvación y promesas venturosas. En esta sección debemos distinguir a su vez dos bloques o conjuntos principales B:III (34-39) y B:IV (40-48).[15]

---

13 Ibid. (parágrafo 2.4.3 El juicio a las naciones como inversión de situaciones).

14 Cf. Parunak, *Structural Studies in Ezekiel*. Massachusetts, Harvard University, 1978, pp. 158-162, y cf. el cuadro anexo de la estructura general del libro de Ezequiel.

15 La última parte (B:IV) que se presenta como una de las "visiones" (*mar'Ùt 'elohÓm*) y es conocida también como la *Torá* o constitución de Ezequiel, la abordaremos más abajo en conjunto con las otras visiones.

El bloque B:III es el conjunto que concentra mayor densidad de oráculos de salvación y promesas de restauración, recurriendo a géneros literarios diversos, con un lenguaje claro y directo. La subdivisión en unidades menores responde a criterios principalmente literarios y estructurales (34; 35,1-36,15; 36,16-38; 37,1-14; 37,15-28; 38,1-39,20; 39,21-29). Todas las sub-unidades están encabezadas por la misma fórmula del mensajero (34,1; 35,1; 36,16; 37,15; 38,1), salvo el oráculo de conclusión para todo el bloque (39,21-29), y 37,1 que presenta con una variante particular.

4.3.1. Oráculos yuxtapuestos

En las sub-unidades de este bloque, es evidente el juego de yuxtaposiciones entre oráculos de juicio y salvación, en función de un mismo plan salvífico de Yavé. De esta manera, al oráculo contra los malos pastores y opresores (34,1-10), se oponen las promesas de rescate, retorno y reunión del rebaño disperso (34,11-16); el duro oráculo contra las montañas de Edom (35), tiene su contrapartida en los anuncios de restauración paradisíaca de las montañas de Israel (36,1-15); la mala conducta del pueblo que causó la contaminación de la tierra y la dispersión (36,16-20), será corregida y llevará a la restauración de la comunidad en su tierra, con abundancia y seguridad (36,21-38); a partir de huesos secos es resucitado y reconstituido un pueblo (37,1-14); las antiguas divisiones del pueblo son superadas en un proyecto de unidad nacional (37,15-28); la poderosa e injusta nación del Norte no podrá contra el modesto pueblo de Israel, y encontrará imprevistamente su sepultura en tierra extranjera (38-39).

4.3.2. Gog y Magog, y los oráculos contra las naciones

Al igual que en el bloque anterior (A:II), aquí también los oráculos contra las naciones son estructuralmente importantes. En el primero (Ez 35), que desarrolla el breve oráculo contra uno de los pueblos vecinos (cf. 25,12-14), las montañas de Edom serán arrasadas y deshabitadas, mientras que las montañas de Israel serán renovadas y repobladas (36,1-15). También deberíamos sumar otro contraste a distancia con 6,1-10, en donde son condenados los mismos montes de Israel por el pecado de sus habitantes, y de donde resulta otro elemento que apunta a la *inversión de situaciones*.

En lo que concierne al extenso oráculo contra Gog y Magog (38,1-39,20), ciertamente presenta algunas características particulares que deberíamos remarcar. En el plano literario, desentona con el género clásico de oráculos proféticos contra las naciones vistos anteriormente, presentando algunos elementos típicos de la literatura apocalíptica, comparable a otros textos proféticos semejantes (cf. Is 24-27, Za 9-14, Joel). Se sitúa en un plano supra-histórico, hace referencias al fin de los tiempos (aquellos días, el fin de los días), describe cataclismos y trastornos cósmicos, se verifica que los acontecimientos hayan sido anunciados previamente[16].

---

16 La apocalíptica puede ser considerada como un sub-género y desarrollo tardío de la profecía, que surge en situaciones de gran adversidad, con el propósito de brindar consuelo y alentar la resistencia de la comunidad frente a los poderes de turno y la confusión que éstos generaban. Por esta razón y otras particularidades en su estilo literario, estos oráculos parecen ser posteriores e insertados estructuralmente aquí en una etapa redaccional posterior.

El perfil que se dibuja en estos capítulos es el de una nación imperial invasora que viene del Norte al estilo de Asiria o Babilonia, pero a diferencia de los oráculos contra Egipto y su Faraón, esta potencia no está identificada directamente, cosa que ha generado diversas hipótesis.

Una posibilidad es que sea simplemente una referencia genérica. Otra hipótesis bastante extendida, es la que sugiere un ataque velado contra Babilonia (Babel), ya que es la única potencia contemporánea que brilla por su ausencia en la lista de naciones acusadas y condenadas por el juicio de Yavé. A favor de esto se puede esgrimir que dicha potencia ha sido considerada como un instrumento al servicio de Yavé (cf. 38,7ss), elemento que se corresponde con otras referencias explícitas en 26,7; 29,19-21 y 30,10-12. En esta línea estaría también el indicio que surge del desciframiento del nombre dado (*GoG-MaGoG*), a través de un criterio de reemplazo de sus consonantes. Dicho criterio consistiría en reemplazar cada consonante por una anterior en el alfabeto hebreo, y de esta manera *G-G-M-G-G* resultaría en *B-B-L-B-B*, que corresponde al nombre de BaBeL leído en ámbos sentidos[17].

4.3.3. Anuncios de salvación. Elementos estructurales

La primera sub-unidad (34,1-31) comienza con una crítica de aspectos sociopolíticos y económicos dirigida contra los pastores de Israel, en clara alusión a sus reyes y clase dirigente (vv.1-10). No sólo se les hace responsables de la desgracia y *dispersión* de su pueblo, por su negligencia y abandono, sino que se los pinta como verdaderos lobos rapaces (v.10), cuyo único objetivo es su propio enriquecimiento a costa de la injusta opresión del pueblo a quien paradójicamente tenían que cuidar y proteger (cf. vv.2-3).

Por esta razón Yavé mismo apartará para siempre a los pastores corruptos y se ocupará responsablemente de su rebaño, rescatando y reuniendo a sus ovejas (34,11-16). Pero la crítica no se limita únicamente al ámbito del rey y su corte, sino que se agudiza señalando y acusando asimismo a los responsables de las desigualdades y la falta de solidaridad al interior de la propia comunidad (cf. vv.17-22 el juicio entre oveja y oveja).

Esta acción liberadora de Yavé a favor de su pueblo, será sellada con una *alianza de paz* (34,23-31) que garantice la unidad del pueblo bajo un solo pastor, el bienestar y la seguridad de la nación establecida en su propia tierra y el *reconocimiento* de la extraordinaria acción de Yavé a favor de su pueblo. Esto se corresponde con el oráculo encabezado por la acción simbólica acerca de la re-unión del pueblo bajo un nuevo David (37,21-28), que reafirma la *alianza* de paz *definitiva* (*b^e^rit 'olam*), volviendo recurrentemente a las clásicas fórmulas de *reconocimiento*: "sabrán que yo soy Yavé", y de *alianza*: "yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo".

En la sub-unidad 36,16-38 se enfoca la responsabilidad del pueblo y su conducta como causa de la dispersión entre las naciones y la consecuente profanación del prestigioso nombre de su Dios. Por eso aquí la situación será revertida sólo a partir de una profunda purificación interior (corazón y espíritu nuevos) que lleve a un compromiso ético y de fidelidad a un proyecto que surge de su propia historia y tradición. El mismo espíritu de Yavé será derramado sobre su pueblo para limpiar-

---

17 Cf. Parunak, op.cit., pp.161-162.

le, darle capacidad y disposición para cumplir[18]. Este será a su vez el mejor camino para asegurar el retorno y permanencia en su propia tierra con abundancia y seguridad, y no volver a experimentar la opresión de otras naciones. Aquella tierra que sufrió la contaminación por la conducta del pueblo que la habitaba, experimentará una transformación maravillosa (vv.34-35).

Toda la unidad B:III (Ez 34-39) presenta a su vez una estructura concéntrica cuyo núcleo se encuentra en 37,1-14 (la visión del valle de los huesos secos). Los versículos 39,21-29, configuran una brillante conclusión del conjunto de oráculos venturosos, que tendrán su correlato en la tercera visión B:IV (40-48), y en el nivel de las *relecturas*, permearán igualmente las unidades A:I y A:II de la primera parte del libro (cf. 11,14-21; 16,59-63; 20,33-44; 28,24-26).

4.4. Muerte y resurrección como metáfora de la salvación (Ez 37,1-14)

La visión del valle de los huesos secos y su interpretación, además de ser el núcleo estructural, es una excelente síntesis del conjunto de oráculos de salvación B:III, que capta y orienta las preocupaciones principales de un pueblo que se encuentra desintegrado y disperso, que ha perdido toda esperanza y que corre serios riesgos de ser asimilado por la cultura dominante.

Ez 37,1-14 no es técnicamente una visión y no se presenta como las otras que sí son indicadas como "visiones" (*mar'Ùt ´elohÓm*). Más bien se presenta como una experiencia personal o "viaje místico" del profeta, en el cual Yavé lo transporta a un valle que estaba lleno de huesos muy secos (37,2). Aquí se combinan fórmulas oraculares con secciones narrativas, que evocan los paradigmas creacionales de Génesis 1 y 2 (por ejemplo: palabra/orden —> cumplimiento/verificación; se desarrollan secuencias operativas en etapas; se introduce el espíritu que da vida).

Esta impresionante metáfora de la muerte/desaparición de un pueblo y su consecuente resurrección/reconstitución (37,1-10), por las dudas es interpretada y aplicada efectivamente a la situación de Israel (vv.11-14), alentando la esperanza de su liberación, la vuelta a su tierra y el reconocimiento de su Dios. En este contexto la infusión del espíritu recrea las condiciones para la vida del pueblo (37,5.14), cuya sustentabilidad está igualmente asociada a la conducta de su gente, como hemos visto anteriormente (cf. 11,19-20; 36,27-28).

5. Las visiones de Ezequiel y la estructura del libro

5.1. Las visiones. Imágenes, símbolos y estructura

Fuera de 37,1-14 Ezequiel presenta tres importantes visiones que debemos considerar en conjunto (1,1-3,13; 8-11; 40-48). Éstas, además de estar relacionadas entre sí por elementos de forma y contenido, configuran modelos y estructuras propias, y a su vez proveen un marco estructural a toda la obra.

Sólo estas tres visiones se presentan como "visiones de Dios" (*mar'Ùt ´elohÓm*: 1,1; 8,3; 40,2), en las cuales el profeta es tomado y transportado por el "espíritu" (*r°aj*).

---

18 Otras referencias sobre el derramamiento del espíritu en Ez 11,19-20; 37,14; 39,28-29.

En lo que concierne al contenido y articulación del conjunto de las visiones, recurrimos a un esquema simplificado pero elocuente[19]:

VISION	PATRÓN LITERARIO	ENSAMBLE
Vocación de Ezequiel	Relato de vocación	1 - 3 Visión del carro
Juicio sobre Jerusalén	Profecía de condenación (*rib*)	8 - 9 10 11 Itinerario revelatorio del templo
Restauración de Israel	Éxodo-establecimiento en la tierra	40 - 4 243 - 46 47-48

La *primera visión* (Ez 1,1-3,15) presenta una especie de carro resplandeciente y asombroso que se mueve, y en el cual se encuentran cuatro seres vivientes[20]. El estruendo y los fenómenos que le acompañan, recuerdan tradiciones teofánicas del desierto (cf. Ex 19,16-20; Dt 4,10-12; 5,2-5) que representan la presencia o manifestación especial de Yavé en medio de su pueblo. Dichas imágenes también evocan el acompañamiento y guía de Yavé por el desierto, a través de la *nube* y la *columna de fuego* (cf. Ex 13,21-22; 40,34-38; Nm 9,15-23). La *visión del carro* (Ez 1,4-28), luego se articula con la *visión del libro* que el profeta debe comer (2,1-3,11), que configura un tipo de relato de *vocación* profética que está ampliamente atestiguado en su género.

En la *segunda visión* (Ez 8-11) se retoma la imagen del carro resplandeciente (cap. 10) que representa la "gloria-presencia" (*kabod*) de Yavé, ahora adaptado a un nuevo contexto determinado por el patrón literario de juicio y condenación. Aquí la "gloria-presencia" de Yavé abandona el templo y Jerusalén (10,18-22 y 11,22-24), como una señal de castigo por sus escandalosos pecados (caps. 8 y 9; 11,1-13). En este sentido, debemos recordar que en la teología tradicional, tanto el templo como Jerusalén eran considerados la morada o santuario terrestre de Yavé, y por consiguiente protegidos especialmente por la divinidad, cuya presencia era acompañada por los "querubines" (*k^{e}rubîm* - Ez 10)[21].

La *tercera visión* (Ez 40-48) representa otro escenario, enfatizando la *restauración* del pueblo de Israel, adaptando el patrón literario del éxodo y del establecimiento del pueblo en su tierra, que son acompañados por una renovación del culto a Yavé y su presencia en medio del pueblo como señal de vida y bendición. El *itinerario revelatorio del templo* utilizado en Ez 8-11 se repite en 43-46, adaptándoselo al nuevo contexto del "retorno".

---

19 Cf. más detalles en Parunak, "The Literary Architecture of Ezekiel's *mar'Ùt ´elohÓm*", en *Journal of Biblical Literature* 99/1 (1980) 61-74.

20 Los cuatro seres vivientes recuerdan a los *káribu*, que eran seres con cabeza humana, cuerpo de león, patas de toro y alas de águila, que estaban al servicio de la divinidad y cuyas representaciones guardaban las entradas de los palacios en Mesopotamia.

21 Los "querubines" evocan a los custodios del Arca de la Alianza (Ex 25,18ss), que representaba la presencia de Yavé en medio de su pueblo. A su vez no debemos dejar pasar como inadvertidas las relaciones y equivalencias que se establecen entre los "querubines" y los seres vivientes (*káribu*?) introducidos en la primera visión.

5.2. Las visiones. Itinerarios, articulación y marco estructural del libro

Las tres visiones mencionadas representan los tres momentos principales de la obra, configurando un esqueleto estructural: introducción (1,1-3,15), anuncio de juicio y condenación (3,16-33,33) y promesas de restauración (34-48). En la primera visión se introducen las imágenes y símbolos que luego son utilizados y amplificados en la segunda y la tercera.

El abandono del templo y de Jerusalén por parte de la "gloria-presencia" de Yavé en la segunda visión, también ya incluye alguna relectura. Si por su contexto inmediato (8-11) representa un castigo por las abominaciones de sus habitantes, como hemos visto más arriba, desde el contexto del exilio y la dispersión, bien puede representar el comienzo de la elaboración de una nueva teología, en la cual se sugiere que Yavé no abandonó a su pueblo, sino que se fue hacia el oriente (10,19; 11,23), en una actitud solidaria con los exiliados (11,16).

Luego el retorno de la "gloria" de Yavé en la visión del nuevo santuario (40-48), implicaría igualmente el retorno de los desterrados y la restauración de la comunidad establecida en su propia tierra. El culto a Yavé será verdadero, acompañado por una ética del pueblo que le corresponda (11,17-20).

De esta manera, las visiones también reflejan aquel juego y combinaciones de oráculos positivos y negativos, vistos más arriba, que en su conjunto y estado redaccional actual, no se quedan únicamente en la acusación y condenación, sino que brindan señales de esperanza y promesas de salvación.

La arquitectura de las visiones presenta rasgos de elaboración cuidadosa y elocuente por sí misma, a lo que podemos agregar otro elemento de simetría[22]. En las tres visiones el profeta es trasladado, y sólo en la segunda visión se menciona su viaje en dos sentidos, hacia el escenario de la visión (8,3) y su regreso a la cautividad (11,24). La tercera visión describe el viaje del profeta hacia el santuario restaurado (40,2), pero sin volver hacia Caldea. Y en la primera visión el profeta vuelve hacia Caldea (3,14-15) sin mencionar que queda allí.

Si a estos elementos agregamos otros rasgos literarios propios de las visiones, podríamos ubicar a las mismas en una de las últimas etapas redaccionales de la obra, y como producto de una relectura determinada por el contexto más amplio de la diáspora del pueblo de Israel entre las naciones (cf. 11,16-17). De esta manera las visiones podrían representar un 3-Ezequiel, que se combina y articula con el 1º (3-33) y el 2º (34-39). Si en el 1-Ezequiel predominan los oráculos de juicio/condenación, y en el 2º se articula claramente un mensaje de salvación y restauración, las visiones representan una isotopía superpuesta que brinda una estructura orientadora del conjunto. El tono será altamente optimista como se puede notar en la descripción que se hace de la fuente salutífera que surge del templo, que vivifica el desierto produciendo abundancia y una renovación general de la tierra y de la vida (47,1-12).

---

22 Cf. Parunak, art. cit., p.61.

6. El mensaje de Ezequiel: orientaciones teológicas

6.1. Actualización y relectura de tradiciones

Ezequiel, como fiel representante del profetismo bíblico, recurre a tradiciones antiguas y las adapta a nuevas situaciones. De esta manera se constituyen en semilla para nuevos proyectos, transformando el pasado en promesa.

Entre los círculos de tradiciones principales representados en Ezequiel podemos subrayar las tradiciones del *éxodo* de Egipto (Ez 20 y 23) alentando en los desterrados la posibilidad de su liberación y la restauración de la comunidad en su tierra; la *elección de David* (34,23ss y 37,24ss), evocando un modelo idealizado pero pertinente de unidad de todo el pueblo bajo un solo príncipe elegido por su Dios; las tradiciones sobre el *establecimiento y distribución de la tierra* (47-48); la analogía del *matrimonio* para hablar de la *alianza* entre Dios y su pueblo (16 y 23), y la concertación de una *nueva alianza* que será definitiva e inquebrantable (34,25ss y 37,20-28); polémica *contra falsos profetas y profetisas* (13).

6.2. Algunas marcas teológicas particulares

Entre los recursos teológicos utilizados en Ezequiel, encontramos algunos que podemos remarcar por diferentes motivos. Uno de ellos es el que podríamos denominar una teología sobre la *responsabilidad personal,* con varias referencias (14,12-23; 18,1-32; 33,10-20), a través de lo cual se apela al compromiso en un contexto de dispersión y adversidad. No consideramos que esto represente una tendencia hacia el individualismo, como a veces se dice, sino que remarca elementos valiosos para un contexto de desintegración y crisis de identidad, brindando una reflexión sutil y oportuna sobre la *justicia* en la comunidad. Nadie está totalmente asegurado en su justicia; los impíos tienen siempre la oportunidad de cambiar de vida, y cada uno debe responder por sí mismo (33,10-20). Esto muestra a su vez la intención recurrente del mensaje profético clásico que busca que los malos se conviertan, y que los buenos no se corrompan. Al fin de cuentas Dios quiere que todos se salven (18,31-32).

Luego conviene recordar las *manifestaciones del espíritu* que inspira y guía al profeta (cf. 3,12.14.22; 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5). En Ezequiel aparecen nuevamente ciertos rasgos del profeta carismático primitivo, como un Elías o Eliseo (cf. 1 R 17,17-24; 18,30-40; 19,9-14), que están ausentes en los textos de los profetas clásicos del siglo VIII.

6.3. El mensaje central del libro

El mensaje del libro de Ezequiel en su conjunto posee un tono optimista, elaborando y recreando instrumentos ideológicos que llevan al pueblo hacia el reencuentro de su propia identidad e historia, y al compromiso efectivo con el proyecto de liberación que se está proponiendo. Este proyecto destaca lo *especial y único del Dios de Israel*, y sus *acciones prodigiosas en favor de su pueblo*. Sintetizamos a continuación tres aspectos principales implicados:

6.3.1. El reconocimiento de Yavé que se expresa recurrentemente con la fórmula "sabréis que yo soy Yavé", y aparece sólo en los capítulos 1-39 excluyendo las tres visiones encadenadas vistas anteriormente. En el nivel de las creencias y en la búsqueda de la identidad, esto fortalece la confianza en un proyecto y en un Dios que puede volver a realizar las prodigiosas acciones del pasado a favor de su pueblo. Asimismo esto implica el *conocimiento* de los preceptos básicos que generan la justicia dentro de la comunidad, pero no como un conocimiento mecánico, sino que se fundamente en *convicciones personales*, en un *proceso de conversión*, de purificación y transformación profundas, ciertamente un 'nuevo corazón y un nuevo espíritu' (cf. 11,19; 18,31; 36,26).

6.3.2. Una alianza nueva y definitiva: Estrechamente relacionada con el tema del (re)conocimiento de Yavé, se presenta la promesa de una *nueva alianza*, definitiva e inquebrantable, que garantice para siempre la vida y la seguridad de la comunidad reunida en su tierra. A su vez, esto demanda compromisos que generen condiciones sustentables, e impidan nuevas situaciones de opresión y exilio. El tema de la *nueva alianza* se encuentra desarrollado en lo que hemos denominado el segundo Ezequiel (caps. 34-39), donde aparece explícitamente el establecimiento de una *alianza de paz* (34,25), que es a su vez una *alianza definitiva* (*b^{e}rît 'ôlam*, 37,26), y donde se repite varias veces la fórmula tradicional de la alianza con algunas variantes: "yo soy su Dios, y ellos son mi pueblo" (cf. 34,30-31; 36,28; 37,23,27).

El establecimiento de esta nueva alianza, que surge de la iniciativa divina y del incumplimiento de la primera, no sólo implica un *nuevo conocimiento* y una *nueva relación con Yavé*, sino también una serie de promesas que tienen que ver con el *rescate de los dispersos y la restauración de la comunidad reunida en su tierra*, con múltiples bendiciones como se describe en 34,25-31 y 37,20-28. En Ezequiel no se menciona literalmente el término "nueva alianza" (*b^{e}rît jadashá*) como aparece en Jr 31,31, pero el contexto es semejante y las equivalencias de conceptos y expresiones son notables[23].

6.3.3. La liberación y reunión de la diáspora: Al final de cuentas, el proyecto que se está proponiendo tiene como objetivo el rescate y la reunión de la diáspora, como hecho fundamental y paso decisivo que sintetiza la elaboración y reflexión teológica. Aquí se verán los resultados de una transformación profunda en el nivel de las creencias, y la fidelidad a una nueva alianza por parte de los implicados. Esta culminación del proceso de transformaciones y nuevos compromisos, se expresa de varias formas en diferentes pasajes (cf. 34,12b-13a; 36,8b; 37,21), y en particular sobre el final o "cierre" del conjunto de oráculos de salvación (39,25).

6.4. Nueva esperanza para nuestros exilios

Hemos hablado de crisis de identidad, dispersión, destierro y exilios, en relación con la historia bíblica del pueblo de Dios, y sobre diversos recursos utilizados

---

23 Para una mejor comprensión de la idea de *nueva alianza* y sus referencias en otros profetas, particularmente en Jeremías y Zacarías, se puede recurrir a P. Buis, "La nouvelle alliance", en *Vetus Testamentum* 18 (1968) 1-15.

para afrontarlos y superarlos. En nuestra tierra latinoamericana aquellas situaciones lamentablemente suenan conocidas. Quizás para nosotros hoy, desde otro contexto y otra historia, algunos de aquellos recursos pueden ayudarnos a ofrecer modelos alternativos pertinentes para superar las situaciones críticas generadas por modelos con tendencias monopólicas, unipolares y excluyentes para la mayoría de la población.

Entre los muchos tipos de exilio que se conocen todavía en América Latina, podemos recordar la situación de los *pueblos originarios*, muchas veces exiliados en su propio territorio ancestral, y otras dispersos y marginados en los alrededores de las grandes ciudades en busca de mejores condiciones de vida.

El libro de Ezequiel, como fiel representante de una época crítica de la vida del pueblo de Dios, nos brinda algunas claves para salir del laberinto y ver la luz al final del túnel.

Samuel E. Almada
Camacuá 252
1406 Buenos Aires, Argentina
sea@isede1.inv.org.ar
Tel.: (54 232) 043-7869

Estructura General del Libro de Ezequiel

inclusión
16 Ry 17-19-21 23
Abom 18-20-22

gloria
éxodo

Destrucción de Jerusalén

Contra las naciones

Oriente | Restauración Israel | África

Conocimiento - recordar, saber, reconocer
Retorno - tomar, llevar, liberar, recoger, reunir
Alianza - purific., obedecer, fidelidad
Bendiciones - abundancia, paz, seguridad

Naciones vs. Israel

Se'ir/ Israel | corazón espíritu | | reinos unidos | Mgg/ Israel

templo descripción | gloria retorno | tierra establec.

1^{1}-3^{15}	3^{16}-7^{27}	8-11	12-23	24	25-28	28^{24-26}	29-32	33	34	35^{1}-36^{15}	36^{16-38}	37^{1-14}	37^{15-28}	38-39	39^{21-29}	40-42	43-46	47-48
<1ª visión>		2ª visión										(visión)				< 3ª visión >		
					< naciones >					<nac>				<nac>				
Oráculos de Salvación —>		11^{14-21}	16^{59-63} 20^{33-44}			28^{24-26}			34^{11-16} 34^{23-31}	36^{1-15}	36^{22-32}	37^{11-14}	37^{21-28}		3^{21-29}	< salvación maravillosa > nuevo éxodo restablecimiento en la tierra		
Introducc	I			II					III							IV		
Vocación	A: denuncia: pecado-anuncio juicio/condenación								B: anuncio de salvación-promesas de restauración									

HANS DE WIT

"BRILLARÁN LOS ENTENDIDOS..."
El libro de Daniel: Persecución y Resistencia

Resumen
Luego de una motivación a la lectura de Daniel, se comentan los problemas del lugar canónico, del lenguaje y fecha del libro; su contenido es expuesto con los énfasis en la situación socio-histórica y en los valores querigmático. A lo largo del trabajo se va definiendo el "grupo de Daniel", conformado tanto por el autor como por los destinatarios del texto. Sobre el final, se hace una valoración de la apocalíptica como literatura de resistencia, y se critican las lecturas fundamentalistas.

Abstract
Joel is a book written during the post-exile and comprises two parts which nourish each other semantically.The image of an invasion of locusts is used to allude to a foreign military invasion and its consequences which move us to a comprehension of the eschatalogical and historical in Yaweh´s actions. On the so-called day of Yaweh he will bring justice definitively and will deliver his Spirit to the outcaste and weak.

1. Introducción

El libro de Daniel es una colección fascinante de historias populares (*'aggadot*, mejor que *midrashim*) sobre la resistencia de judíos en una época de coloniaje y diáspora. No han faltado comentaristas latinoamericanos que quisieron explorar la reserva-de-sentido del libro de Daniel o de la apocalíptica para la situación actual (Pixley 1976; Gorgulho & Anderson 1978; Dri 1983; Croatto 1968, 1970, 1990, 1991; Mesters 1983, 1989; Richard 1990, 1994; José Pedro de Jesús 1991; Nogueira 1991; Snoek/Nauta 1993; López 1993; Stam 1995, entre otros). Sin embargo debe admitirse que el libro ha ocupado un lugar mucho más importante en los programas religiosos televisivos que en la exégesis latinoamericana. Una lectura crítica y detenida del libro es muy importante, especialmente en el contexto latinoamericano. Servirá para poco el frecuente abuso del libro por las lecturas fundamentalistas o literalistas. Veremos que el libro mismo entrega suficientes claves para releerlo de una manera sana y productiva.

Daniel no es un libro fácil. Muchos son los factores que dificultan una lectura adecuada. El lenguaje de Daniel es intencionalmente oscuro, las alusiones históricas son a veces deliberadamente crípticas. Además, y más importante, Daniel es una obra pseudepigráfica y antedatada. Es también una obra bilingüe (hebreo y arameo) - asunto que quizás nunca podremos explicar totalmente -, pero testimonio seguro de popularidad y creciente interés en la cosmovisión apocalíptica durante el momento de su redacción final (Talmon 343).

Se notan en el libro influencias extranjeras de diverso origen. El autor usa materiales existentes que reelabora para sus propios fines (cf. Lacocque 1). Daniel es el último libro del canon veterotestamentario y nos permite acercarnos a eventos y circunstancias sociales, políticos y religiosos vigentes en la Palestina de la primera mitad del siglo II a.C., pues conocemos con bastante exactitud el momento de su redacción final, un momento percibido por el redactor final como de suma gravedad. Es el verdadero 'fin de la historia', momento de un cambio radical, una ruptura cualitativa con lo anterior.

Daniel es el único libro veterotestamentario que representa, especialmente en los capítulos 7-12, aquel modo de pensar y percibir el mundo que se llama 'apocalíptico' y que será decisivo para la atmósfera en que se escribirá el N.T.

Es difícil sobrestimar la influencia que el libro ha ejercido sobre las generaciones posteriores. Imágenes, estilo literario, símbolos e ideas no solamente se usan o resuenan frecuentemente en el N.T., sino también en literatura extrabíblica, religiosa y secular, en el arte y la música de Occidente y Oriente.

Los temas claves del libro son la inculturación y la identidad religiosa, el sincretismo, pero, sobre todo, la persecución, la resistencia y el martirio. Obedecen a "experiencias límite" de judíos piadosos en la diáspora, en particular en la época de la helenización. ¿Tiene la historia un significado, de la manera como creían los profetas? ¿Tiene sentido el actuar humano? ¿Por qué todo indica que Dios es impotente y no intervendrá en la historia, no salvará a sus fieles? ¿Será capaz de salvarnos y derrotar a los tiranos?

Una relectura actual de Daniel es una aventura vertiginosa. Puede orientar al lector en su confrontación con los problemas que caracterizan nuestra era (pos)moderna y (pos)colonial.

2. Lugar canónico, lenguaje y autor

En su redacción actual, Daniel tiene 12 capítulos. Prueba de la popularidad del libro en los siglos II y I a.C. son las añadiduras tardías y apócrifas: la oración de Azarías (3,24ss) y la de los tres jóvenes (Dn 3,46ss), ambas narrativamente monstruosas, pero interesantes desde el punto de vista redaccional y de la crítica de la recepción; los caps. 13 y 14, que giran en torno a la piadosa Susana (¿la primera novela policial?) y cómo los "dioses" babilonios Bel y el Dragón son desenmascarados.

En el canon palestinense Daniel está ubicado dentro de la sección de los Escritos. El libro ocupa allí un lugar al final de la Tanaj[1], directamente antes de Esdras y Nehemías, y Crónicas. En el canon griego y en las traducciones modernas está dentro de la sección de los Profetas, directamente después de Ezequiel (el último de ellos) y antes del *dodekaprófeton*. Es posible que esta diferencia se deba a la percepción del género literario predominante del libro (Talmon 344). Hasta la Edad Media hubo disputas sobre la cuestión. La tradición que percibe el libro como predominantemente profético la conocemos de Qumrán (4QFlor 2,3: 'Daniel *hannabî'*) y el NT (Mt 24,15 y Mc 13,14).

---

[1] En la tradición judía es el equivalente de nuestro vocablo "Antiguo Testamento (hebreo)" ; son las siglas de *Torá*, *Nebi'm* y *Ketubim*, las tres partes de la Biblia hebrea (*Nota de la Redacción*).

La inclusión de Daniel en la sección de los profetas puede deberse al carácter visionario de los caps. 7-10. La tradición talmúdica rechaza expresamente la designación de Daniel como profeta y lo considera más bien historiador (Talmud Babilónico, *Sanedrín* 93b-94a), privilegiando el género de la primera mitad del libro.

En su forma presente el libro está dividido en 2 partes. La primera (1-6), narrada en tercera persona, se compone de *'aggadôt*, historias populares; la segunda (8-12), testimonio directo de un 'yo, Daniel', consta de apocalipsis. El cap. 7 funciona como puente.

La primera parte del libro (1 al 6) consta de una colección de textos cuyo contexto serán las cortes de los dominadores de turno, desde Nabucodonosor hasta los reinados de Darío y Ciro. Los personajes claves son Daniel y sus tres compañeros (falta Daniel en el cap. 3, donde el cuarto compañero es como 'un hijo de los dioses'). Podemos considerar el cap. 1 como una introducción al libro entero, en hebreo. La sección aramea, introducida astuta y pontificalmente ('entonces dijeron los caldeos al rey en *'aramît"*), abarca Dn 2,4b-7,28 y está compuesta a su vez de dos partes: 2,4b-6,28 y 7,1-28.

Desde el punto de vista gramatical y lexical, los caps. 2-6 forman una unidad coherente. Son producto de un proceso redaccional sofisticado y deliberado (Wesselius 208). Expresiones características de 1-6 faltan en el cap.7 (*kol-qobel* se encuentra 20 veces en 2-6, falta en 7). El análisis literario demuestra que los caps. 2-6 provienen de un círculo cultural determinado y pueden tener su origen entre los judeos de la diáspora oriental, pues llevan elementos gramaticales que se encuentran también en textos 'orientales' del siglo V, la época de los aqueménidas (530-330 a.C.). Los caps. 7 y 8-12 obedecen a otro contexto, seguramente más tardío (Folmer 754s).

Sigue siendo materia de mucho debate si el libro fue escrito originalmente en uno de los dos idiomas usados (no hay Targum de Daniel; en Qumrán fueron encontrados fragmentos en arameo de un pseudo-Daniel); lo mismo se discute qué parte del libro proviene de la tradición oral (seguramente la primera parte, en arameo) y cuál fue escrita "directamente". En todo caso, el libro bilingüe atestigua las dificultades que se ofrecían al redactor final y que no solamente fueron de carácter técnico. El redactor se enfrentó, no solamente con materiales diversos, de diferentes contextos y culturas, sino también con una sociedad profundamente dividida. Importa destacar que, desde el punto de vista del efecto y de accesibilidad de la obra, desde el punto de vista de sus lectores, la obra actual se abre a una multiplicidad de auditorios: lectores profesionales (de la sinagoga) y un público más popular; lectores de Palestina y los de la diáspora.

¿Quién es Daniel? Ya habíamos dicho que Daniel es una obra pseudepigráfica. El nombre Daniel significa "Dios es el defensor de mi derecho", "Dios es mi juez", y se encuentra con cierta frecuencia en el AT (1 Cro 3,1; Esd 8,2; Ne 10,6). Mucho se ha escrito sobre la relación entre el Daniel/Danel bíblico y la figura del gran rey Dan'el, conocida de la literatura ugarítica. En Ez 14,14; 28,3 (vocalizado Dani'el, pero sin *yod*) encontramos al *Dan(i)'el* de la mitología, uno de los padres de antaño, de la misma autoridad que Noé y Job. La figura aparece también en Enoc.

Más importante es comprender las implicancias hermenéuticas del fenómeno de la pseudepigrafía. 'Daniel' se ubica en la larga lista de obras (casi todas apocalípticas) pseudepigráficas: (apocalipsis o testamento de) Enoc, Esdras, Adán, Baruj,

Moisés, Job, Elías, etc. La pseudepigrafía es característica de obras literarias de alguna manera 'disidentes'. El autor o redactor anónimo no solamente quiere obviar la censura (¿qué sabemos realmente de ella?) sino también que su obra refleje el espíritu de algún héroe o sabio de antaño. Quiere destacar que se trata de una nueva revelación divina y también venerable (respecto de la época de los profetas que ya pasó y se 'cerró'), secreta e inaccesible, de que no solamente el dictador de turno, sino tampoco el aparato religioso establecido puede disponer (cf. Pixley 1976:298; Croatto 1990:11). Con Ricoeur (en Lacocque XVIII) queremos considerar a "Daniel" como el autor implicado. Es un término de la ciencia de la literatura que no siempre tiene el mismo significado. Por autor implicado W. Booth entendió "un conjunto de valores, percepciones, juicios y normas que se encuentran en el texto y que no necesariamente coinciden con los del autor (histórico) del texto". Dicho de otra manera, el autor implicado es la imagen que el lector se forma del autor en base a la lectura de la obra literaria. Es el sistema de valores que un autor representa. En el caso de "Daniel", *autor implicado* es un conjunto de experiencias, valores, convicciones, nociones y opciones; en fin, es la postura de un grupo de piadosos (Jasidim; Hengel 319ss) frente a la situación de dominación, sincretismo y explotación en la primera mitad del siglo II a.C.

3. Contenido

La primera sección del libro (1-6) contiene una serie de novelas de la corte (*court tales*). Punto inicial de las historias es el cautiverio iniciado por Nabucodonosor (aunque no sabemos nada de una invasión en el año tercero del reinado de Joaquín en el 606 a.C., Dn 1,1). Los seis episodios abarcan sueltamente los reinados de Nabucodonosor hasta el reinado de Darío "el medo" (referencia enigmática; posiblemente se confundió con Ciro el persa, quien tomó Babilonia en el 539).

El tema que las une y les da cierta cohesión narrativa es la discriminación, y por tanto "asimilación" e integración, de funcionarios judeos (exiliados) en las capas superiores de una sociedad extranjera. Entre los funcionarios locales hay siempre quienes quieren eliminar a los cuatro, les tienen envidia, los engañan, los marginan, los quieren hacer desaparecer. Los cuatro protagonistas son presentados como exiliados por el rey Nabucodonosor. Por su buena apariencia (*tôbê mar'e*) y estar iniciados en toda sabiduría (*maskilîm bekol jokmá*, 1,4), son nombrados como funcionarios en la corte real. Cultura y costumbres religiosas figuran en primera plana (comida, frecuencia y manera de orar, acceso al conocimiento que permite leer los sueños, etc.). Sociológicamente, Daniel nos ubica en esferas sociales altas. Es posible que alguna de las novelas originales del ciclo de Dn 2-6 haya tenido como cuna círculos de altos funcionarios judíos en la diáspora babilónica o egipcia. Se trata de una minoría en un gran imperio, pero una minoría importante. Los cuatro actores principales son gobernadores del imperio y, aún más, son gobernadores de la provincia más importante del reino, Babel (cap.3).

Hay un tono optimista muy destacado en Dn 1-6. Los protagonistas son activos, valientes, llenos de coraje y perseverancia. No vacilan en criticar o resistir al rey y su política. Mientras que en los profetas es difícil encontrar una percepción tan benévola de los imperios extranjeros, en Daniel los emperadores son considerados relativamente fáciles de convertir. Es más, no cabe ninguna duda de que el des-

tino del imperio depende del puñado de exiliados, hecho admitido en cada episodio por los emperadores mismos (Dn 1,19s; 2,46ss; 3,28ss; 4,34ss; 5,29; 6,26ss). Cada episodio no desemboca en nada menos que la conversión del tirano. La conversión del tirano cambiará también el rumbo del reino y sus habitantes (véanse los caps. 3, 4 y 6; cf. De Wit 1990:55ss).

Por otro lado, no todo es tan fácil. Los caps. 3 y 6 pertenecen al género de las leyendas de mártires. Pueden haber circulado aisladamente. Describen el régimen de terror y el endiosamiento del tirano, conocido de reyes helenísticos como Antíoco Epífanes IV y otros. Su inclusión en Dn 2-6 le da un tono mucho más crítico y anticipa lo que vendrá en 7-12. El cambio ya no depende de la generosidad del tirano de turno, sino que se debe a una actuación irresistible del Dios de Israel. ¡El tema de la llegada del reino es anticipado!

Dn 1 (¿introducción a toda la obra?) gira en torno a la comida ritual (*kósher*, ¡vegetariana en este caso!) y muestra una estructura que se repetirá frecuentemente (cf. De Wit 1988):

1) desarrollo y pretensiones del proyecto imperial (1,1-7);
2) alguna forma de resistencia (1,8-17), y
3) el cambio (1,18-21).

Pregunta clave, importante para la comprensión de toda la obra, es si es necesario comer "de la mesa del rey" para sobrevivir en el imperio. Dn 2, usando una imagen clásica, nos muestra la gran estatua compuesta de materiales diversos. Se plantea el conocido tema de la historia como proceso de decaída y descomposición (importante en la apocalíptica). No es una mano humana, sino una pequeña piedra la que pone término a la estatua, que a su vez se convierte en monte (¿de Sión?) que ocupa toda la tierra (Dn 2,35). El cap. 3 nos lleva a la llanura de Dura, en la provincia de Babel. Otra estatua (¿el rey mismo?), que provoca una idolatría en toda la *oikoumene*. No adorarla equivale a cometer el crimen *laesae majestatis*, que es sancionado con la muerte. Los tres compañeros rehusan participar en el culto imperial y ... son echados en el crematorio. Con ellos aparece en el horno esa otra figura, alguien como un "hijo de los dioses" (de la boca de Nabucodonosor). El martirio ("entregaron sus cuerpos", 3,28) es eficaz y tiene un efecto particular: sale de la boca del tirano un "elogio a la desobediencia" (3,29s). Ahora la práctica de los desobedientes se torna decreto.

Dn 4 es una gran relectura de la historia de la locura del rey babilonio Nabonido ("oración de Nabonido", encontrada también en Qumrán), ahora posiblemente aplicada al rey Antíoco IV Epífanes, apodado Epímanes, el loco (Schürer/Vermes 200; Tcherikover 1977:177). Es una sátira a la desmesura y locura del poder. El rey se vuelve loco y se convierte, literalmente, en animal.

Cómo puede ser "la última noche de un imperio", lo presenciamos en Dn 5. El festín de Baltasar (Belsassar) es interrumpido por la escritura enigmática en la pared que anuncia el fin del imperio, y que sus sabios y magos no saben descifrar. Es el Dios altísimo quien tiene poder sobre los reyes. El tirano es asesinado y seguido por otro.

La famosa escena de la fosa de leones se encuentra en Dn 6. Enfoca otra vez las artimañas de los funcionarios de la corte. A diferencia de lo que vimos en el capítulo 3, son ahora los propios sátrapas y ministros del rey, los que instan al rey a divinizarse, acto que implica la condenación de Daniel. También este capítulo anti-

cipa un tema clave de lo que sigue en 7-12: la conexión íntima entre martirio y juicio. Son los funcionarios y sus familias, los que son devorados por los leones (vs.15). Resulta que la fidelidad de los justos y su martirio implican el juicio y la muerte de los que los mandaron a los crematorios y a las fauces de leones.

¡Cuán diferente son el lenguaje y la situación en la segunda parte del libro! La iniciativa queda ahora en manos de los adversarios. Desaparecieron los tres compañeros. Daniel no es más que un espectador, un narrador de acontecimientos que él mismo no comprende. Está fuera del escenario, contempla lo que seguramente vendrá. No es ya una situación de aparente tranquilidad, sino de cataclismo y persecución: "aquel cuerno luchó contra los santos y los derrotó..." (7,21); "...será tiempo de angustia, como nunca fue desde que existen las naciones hasta entonces" (12,1).

Habíamos dicho que el cap. 7 sirve de nexo entre la primera y segunda parte del libro. Es una especie de apocalipsis "ideal" o apocalipsis "prototipo"; es importantísimo en el libro mismo y punto de referencia en mucha literatura (apocalíptica) posterior (ver Ap 7, pero también 4 Esdras 12,1). Están presentes todos los ingredientes: la simbología y la angelología; la persecución, el anciano de pelo blanco, la sesión de la corte celestial, el rollo que se abre, la destrucción de las fieras y de los cuernos, y la salvación de los santos del Altísimo; la aparición del "hijo del hombre", etc. Estamos en plena imaginación (y situación) apocalíptica. Es de noche. Surgen cuatro bestias que, después - cuando se "interpreta" la visión - son identificados como cuatro reinos políticos (7,17). Se trata entonces de un apocalipsis político. Los cuatro reinos tienen una misma base: el gran océano, el abismo mismo (7,2s).

De la gran secuencia de animales y cuernos el autor tiene un interés particular en el significado de la última bestia: "Yo quise saber lo que significaba la cuarta fiera..." (7,19). Esta cuarta (y sus sucesores) es la responsable por la persecución del grupo del autor mismo. Intervienen la corte, el Anciano y sus servidores. Destruirán los cuernos y el poder será entregado al "hijo del hombre" (*bar 'enash*, 7,13), que representa a los Santos del pueblo del Altísimo, que probablemente son el grupo para el que el autor está escribiendo (¿los Jasidim de que sabemos tan poco?).

El apocalipsis de Dn 8, que puede haber existido aisladamente (lugar y fecha son otros que los de 7) tematiza la profanación del templo (8,10-12, la colocación de una estatua del Baal Shamayim en el templo). Es posible trazar los hechos con bastante exactitud. Es desolador el panorama, el tirano tiene éxito (v.12), el proyecto de los justos se desmorona rápidamente. Lo que se dice del tirano es escalofriante (8,23-25). Se retoma, empero, el elemento de la pequeña piedra (cap.2). El tirano llegará a su fin sin intervención humana. En el v.14 suena la pregunta clave de la apocalíptica; alrededor de ella está armado el capítulo: ¿hasta cuándo... (*'ad matay*)?[2]. En el v.14 se da la respuesta: "2300 tardes" (¡cuatro meses menos que el período de 3 años y medio mencionado en el cap. 7!).

Desde 7,25 no es posible ya evitar la cuestión del hecho del cambio. Desde 8,14 no podemos obviar ya la pregunta por una fecha exacta. ¡Es cuestión de días! De aquí en adelante no la conversión del tirano, sino el asunto tiempo será de crucial importancia. Debemos decir que no es un error querer releer las visiones de Daniel aplicándolas al tiempo de Nerón, Napoleón, Hitler o el dictador que amarga

---

[2] Para la implicación de la fórmula véanse: Ex 10,3; 10,7, Sal.6,4; 74,10; 82,2; 90,13; 94,4; Pr 1,21; Is 6,4; Jr 12,4; Za 1,12.

nuestra vida. Es un error pensar que Daniel se haya referido a tiempos tan distantes. Su libro lo prueba. Hay un interés en lo inmediato, lo de ahora, la suerte de los que ahora sufren. Es por eso que se calcula, se suma, se anticipa. No son tiempos para el altruismo. ¿La idea de que Daniel habría predicho cambios en épocas venideras no supondría una actitud exageradamente altruista?

En el cap. 9 siguen los cálculos, ahora en base a un "texto bíblico", la profecía de Jeremías (Jr 25,8.11.12). Es importante para el apocalíptico disponer de una palabra ya dicha, ya revelada. En 9,4-19 se encuentra una gran letanía, una liturgia celebrada en tiempos de persecución. Es posible que su situación de origen sea el segundo cautiverio, o bien la caída de Jerusalén. A través de un cálculo ingenioso (una especie de *pésher* que conocemos tan bien por la exégesis judía) el autor del cap. 9 llega al año 164 a.C., el reinado de Antíoco IV Epífanes de Siria (Lacocque 194ss; De Wit 1990: 188s).

Los caps. 10-12 constituyen el gran final de la obra. Es la cuarta y última visión de Daniel 7-12 Estamos cerca de la muerte del opresor. Aparecen los rostros y experiencias de los mártires. Otra vez la estructura es trina: una introducción en 10,1-11,2; la gran visión en 11,3-12,4 y el epílogo en 12,5-13. Hay influencias del Déutero-Isaías (la muerte de los "iniciados" o "maestros" tiene un carácter expiatorio; ver 11,35), pero también de Ezequiel (1 y 10), y Habacuc (2,3). Daniel, asustado, mudo, en ayuno, recibe una visión de una figura celestial porque sus "palabras han sido oídas desde el primer día que dedicaste tu corazón a entender..." (10,12). El *angelus interpres* vino para dar a entender a Daniel "lo que ha de acontecer a tu pueblo en los últimos días" (10,14), será "lo que está escrito en el libro de la verdad" (10,23). En el cap. 11 se desarrolla, con lujo de detalles, la historia de peleas y alianzas entre los sucesores de Alejandro Magno, la persecución del pueblo y la situación caótica interna. Hay mártires: "los sabios del pueblo darán sabiduría a muchos, pero caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo por algunos días..." (11,33), pero hay también muchos colaboradores entre los judíos (11,34).

Pero el tirano llegará a su fin y no tendrá quien le ayude (11,45). Termina la visión con 12,1-4, la primera referencia explícita en el AT a la resurrección de los muertos. Debemos volver sobre el tema. El epílogo (12,5-13) enfatiza una vez más cuán importante fue saber la fecha del cambio (Lacocque 249s). Los vv. 11 y 12-13 son dos glosas para explicar la demora del juicio y exhortar a los oyentes a seguir fieles.

4. Estilo literario y composición

El estilo literario de Daniel es bastante variado. Hay *'aggadôt* y visiones, hay comentarios y exégesis, encontramos textos litúrgicos y citas directas de los profetas. Se usa simbología numérica, hay una angelología elaborada. El autor usa imágenes del AT y de fuera de él. En algunas expresiones, especialmente en la parte hebrea, el lenguaje es innovador. Reconocemos motivos y tradiciones usados por otros autores bíblicos. Se ha querido ver en Daniel influencias del Génesis (ciclo de José), Isaías (cf. Is 10,23 y Dn 9,27; Is 11,1; 8,8; 10,25 y Dn 11,7.10.36), Ester (cf. Est 7,4 con Dn 3,8-9), Ezequiel y Jeremías (cf. Ez 1,26 y Jr 1,9 con Dn 10,16). ¿Podría haber reminiscencias del libro de Job? Talmon enfatiza la importancia de la simbología numérica. Especialmente en la primera parte vemos el patrón que conocemos tan bien de la literatura sapiencial (Pr 30,15-31), usado también en Amós

(Talmon 347s). Imágenes narrativas como la del árbol, la gran estatua de oro, el horno, etc., seguramente son parte de la imaginación popular y del folclore de Israel. Determinante es el lenguaje apocalíptico de Daniel 7-12. Se retroyecta también sobre la primera parte (1-6).

No es fácil explicar la composición actual del libro. En su redacción actual Daniel es una compilación de historias y apocalipsis de distintos momentos históricos y situaciones diversas. La coherencia narrativa se da a través de dos líneas. Por un lado, hay como una red de motivos (literarios, narrativos y teológicos) que da cierta unidad a los capítulos (la resistencia; el fin del poder del tirano; "sin mano humana"; el cumplimiento de profecías; el martirio; etc.). Por otro lado, cuando leemos los 12 capítulos como una historia, atestiguamos que la yuxtaposición de las dos partes produce una antítesis, una tensión, un desarrollo o progreso, que es elemental para la historia misma. Ese "progreso" no refleja el crecimiento del modo de resistencia de algún grupo, sino que la situación actual es diferente y por lo tanto exige una actitud y comprensión diferentes (perseverancia, martirio). Es posible, también, comprender la relación entre Daniel A y B como una relación crítica que quiere expresar que la situación actual, la de Palestina, es mucho peor y muy diferente que la de la diáspora, de la que es consecuencia. En retrospectiva vemos el desarrollo de toda una historia, cuya fin "será tiempo de angustia, como nunca fue desde que existen las naciones hasta entonces..." (12,1).

5. Situación

Es de gran importancia saber en qué situación histórica el libro recibió su redacción final. Se puede relativizar todas las especulaciones posteriores, por más atractivo que sea hacerlo. Lo hace el NT (Ap 13); lo hace muy "creativamente" el texto ya citado de 4 Esdras (fines del siglo I d.C.) cuando dice: "El águila que viste surgiendo del mar es el cuarto reino que le apareció a tu hermano Daniel en una visión. La explicación que se le entregó a él es otra de la que yo doy..." (12,1).

Sea como fuere, Daniel mismo no nos deja ninguna duda acerca del momento en que se finaliza el libro. La fecha es el 165/164 a.C. Son los últimos días del tirano sirio Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). El descubrimiento de que el libro de Daniel contiene una serie de *vaticinia ex eventu* (profecías que tienen como base lo ya pasado) se basa en datos del libro mismo. Solamente lo narrado en el cap. 11 (final) y en el 12 debe acontecer todavía. No solamente la evidencia interna del libro, sino también la evidencia externa es convincente. Las primeras referencias a "Daniel" en la literatura de la época datan de la segunda mitad del siglo II a.C. (Lacocque 7s; Hengel 337ss). Mientras que Sirac (190 a.C.) no conoce el libro, Daniel está mencionado en literatura de los últimos decenios del siglo II a.C. (Jubileos [110 a.C.]; los estratos más recientes de Enoc).

La evidencia interna se encuentra en los últimos capítulos. Mientras más nos acercamos a los años 70 del siglo II a.C., más detalladamente relata el autor el desarrollo de la historia "venidera". La gran visión "histórica" de los capítulos 10-11 nos guía, paso por paso, hacia los eventos del 165. El autor conoce la profanación del templo en diciembre del 167 a.C. (11,31), se refiere, sin mucha confianza, a los primeros éxitos de la revuelta macabea hacia el 166 a.C. (la famosa "ayuda pequeña" de 11,34), pero aún no ha muerto el tirano ("se aproxima a su fin y nadie lo de-

fenderá", 11,45; sucederá en el otoño del 164), ni se ha purificado el templo (por Judas, el 14 de diciembre del 164). Las glosas del final ("tarda el desenlace") quieren aclarar la postergación de la intervención divina y animar a los oyentes.

El clima cultural y religioso en que se compone el libro de Daniel es el del helenismo (desde el 330 a.C.). En el siglo IV algo realmente nuevo nace en el Cercano Oriente (Hengel 3)[3]. La carrera relámpago de Alejandro Magno deja huellas profundas en el mundo oriental. Se construyen nuevas ciudades donde, forzosamente, la población original debe convivir con mercenarios, veteranos de Macedonia, heridos y prisioneros de guerra, etc. (Tscherikower 1927:148ss). Las ciudades son construidas con propósitos militares. Deben de haber impactado mucho las técnicas guerreras nuevas. El helenismo ha sido mucho más que un absorbente movimiento sincretístico. Fue un gran movimiento, expresión de un nuevo espíritu y poder, que dejó sus huellas en la literatura, la filosofía, la religión, el lenguaje, la ciencia. El helenismo tocó los fundamentos de la cultura oriental, de la cual tomó elementos y los incorporó en su sistema religioso. El helenismo ha implicado momentos de gran desarrollo económico y larga paz (por ejemplo en el siglo III con Tolomeo II Filádelfos (285-246; Hengel 106), pero en otros momentos ha significado una fuerza profundamente devastadora y divisoria en la sociedad.

De esto último el libro de Daniel es una expresión. El redactor se identifica con un grupo que vive una gran persecución por su identidad religiosa, social y cultural. Para muchos en el distrito de Judea, con su templo-estado Jerusalén, la situación parece haberse tornado grave hacia el 175 a.C. e insoportable hacia el 168 a.C. Repetimos que para entender el lenguaje de Daniel, fuerte y sin matices, es necesario comprender el momento histórico preciso en que hace su trabajo el compilador de las narraciones (Daniel A = 1-6) y de los apocalipsis (Daniel B = 7-12). Los acontecimientos de los años 175-165 constituyen una situación absolutamente nueva y única en la historia de Israel. No cabe duda de que, si hubiéramos podido hacer una gira por Jerusalén en aquel entonces, seguramente habríamos visto una sociedad profundamente dividida (De Wit 1990:38ss; Tcherikover 1977:120; Hengel 319ss; Jagersma 64ss).

Hay un consenso en que hacia el 168 los eventos comienzan a culminar. La situación se agudiza y desembocará en un gran movimiento de resistencia popular. La percepción del peso de los factores causantes de la rebeldía varía según el marco teórico de cada investigador. Algunos buscan por el lado sociológico y económico, otros van por el lado de la religión y la pérdida de ciertos valores religiosos, otros por la política y otros por la cultura. Seguramente ha sido un conjunto de factores.

En la época del helenismo se va profundizando un conflicto económico-social que data de los días de Nehemías y Esdras. Crece la tensión entre la aristocracia (sacerdotal y secular) y vastas capas de la población, incluyendo el campesinado. La inclusión del país en el mundo helenístico involucró a Judea en una sociedad cosmopolita de movimiento libre y negocio acelerado. Con el desarrollo de la diáspora judía, se va haciendo importante un pequeño, pero importante grupo en Jerusalén, con contactos e intereses financieros internacionales. Es, entre otros, la familia de los grandes magnates, los Tobíadas. Se establece un pacto entre ellos y la nobleza sacerdotal.

---

[3] Abundan los estudios históricos y socio-literarios sobre la época.

Para muchos investigadores es cierto que también dentro del judaísmo hubo sectores que contribuyeron considerablemente a que se llegara a prohibir practicar la religión judía. "Es un hecho", dice Tcherikover, "que los portadores de la idea de una helenización profunda de la sociedad judía, no estuvieron distribuidos entre las distintas clases sociales, sino que pertenecieron exclusivamente a una clase social, es decir la clase gobernante de la aristocracia de Jerusalén" (1977:118). Hacia el 175 la helenización de Jerusalén recibe un matiz nuevo cuando el hermano del sumo sacerdote Onías, un cierto Jasón (Josué), se dirige al rey seléucida Antíoco IV, recién subido al trono, para comprar el sumo sacerdocio (hasta entonces vitalicio y hereditario) y con ello adquirir el privilegio de convertir a Jerusalén en una *polis* griega llamada Antioquía. Tcherikover es muy enfático en que las consecuencias fueron nefastas para la población (1977:161ss). La conversión de Jerusalén en ciudad griega significó la división de sus habitantes en ciudadanos plenos - miembros de la aristocracia sacerdotal y secular -, y *katoikountes*, es decir "forasteros" sin derechos civiles. Es difícil imaginarnos lo que ha significado para judíos piadosos el cambio que sufrió el oficio del sumo sacerdocio: se vende al mejor postor. Todo resulta vendible.

En un estudio clásico E. Bickermann ha llamado la atención en el aspecto teológico de la helenización de Judea. En una tesis fuertemente criticada por investigadores como Tcherikover (1977:183), Bickermann sostuvo que para ciertos judíos el contacto con el mundo griego debe haber implicado un cambio profundo de su percepción del status de la Torá (Bickermann 132). En efecto, la investigación religiosa griega había demostrado que muchos legisladores, y no solamente Moisés, habían apelado a la inspiración divina. Además, desde la óptica griega ciertas leyes del Pentateuco debían ser consideradas muy primitivas. Comenzar a relativizar la importancia y unicidad de la ley de Moisés, era optar por "civilización contra barbarismo"; era Homero y Platón o la *Torá*.

Habíamos dicho que en un período de 10 años hubo cambios radicales en la vida de los habitantes de Judea. El carácter y el status de Jerusalén cambian; se asienta un importante contigente de sirios en ella (1 M 1,35-36); se inicia la "guerra de sumos sacerdotes"; se agudiza el conflicto de clases; la voracidad de la aristocracia toma formas desconocidas hasta entonces; los impuestos se tornan incomparablemente pesados; se pilla el templo; muchos abandonan la ciudad porque un asesinato sigue a otro asesinato. Son escenas que hacen pensar en situaciones latinoamericanas. Nadie sabe en quién confiar, nadie sabe quién se vendió a quién, nadie sabe dónde buscar salvación y justicia (De Wit 1990:85ss).

La suma de los factores mencionados no explica la inusitada crueldad con que Antíoco en el año 168 castiga a Jerusalén ni la subsiguiente promulgación del famoso decreto. Tcherikover cree haber encontrado una solución. La persecución del año 168 y la posterior promulgación del decreto no fueron causa de una sublevación, sino que una revuelta del pueblo de Jerusalén las provocó. Cuando llegó a Jerusalén el rumor de la muerte de Antíoco, sostiene Tcherikover, se originó una revuelta popular que desembocó en una reconquista de Jerusalén (1977:187ss): Antioquía-en-Jerusalén fue liquidada y el pueblo se estaba preparando para volver a la forma de gobierno tradicional. Antíoco entendió que su reino estaba en gran peligro. Según 2 M 5,11s el rey "pensó que Judá intentaba sublevarse. Por eso, hecho una fiera, emprendió viaje desde Egipto y tomó la ciudad por las armas" (ver tam-

bién Dn 11,30). Muchos fueron asesinados, muchos huyeron, otros fueron hechos esclavos. Sea como fuere el curso preciso de los eventos, claro está que hubo una unión de fuerzas de resistencia que anticipó la gran victoria de los Macabeos.

1 M (1,41-51) y 2 M (6,1-2) señalan como una nueva fase el decreto promulgado en el 167 por el rey Antíoco. Se ordena la abolición del culto del templo, la derogación de la ley judía y su sustitución por cultos paganos. La observancia de todas las ordenanzas judías, en particular las relativas al sábado y a la circuncisión, quedó prohibida bajo pena de muerte. En todas las ciudades de Judea se ofrecían sacrificios a los dioses paganos. A todas partes se enviaban inspectores encargados de que se cumpliera la orden del rey. Allí donde el pueblo no cumplía voluntariamente, se le obligaba por la fuerza. Mensualmente se hacía un registro, y a todo hombre que tuviera en su poder un rollo de la *Torá* o que hubiese mandado circuncidar a un hijo se le ejecutaba (Schürer 210). El día 15 de diciembre del 167, se erigió un altar pagano en el templo (Dn 11,31, "ídolo abominable") que fue una estatua del dios sirio Baal de los Cielos.

¿Qué lugar ocupa en todo eso el autor/redactor de Daniel? ¿A cuál de las facciones, unidas ahora en la resistencia, habrá pertenecido? ¿Dónde estuvo en la unión de fuerzas populares? En verdad no sabemos mucho de los círculos de que ese anónimo redactor proviene. Casi todos los autores le atribuyen cierta simpatía por el grupo de los Jasidím, los "piadosos". Los argumentos son de carácter religioso y sociológico y se basan en textos de Daniel y 1-2 Macabeos. La conexión surge del tipo de resistencia y resistente que encontramos en Daniel. ¿Dónde es posible encontrar en esos días en Jerusalén grupos de piadosos (leales a la ley de Moisés), no pertenecientes a la aristocracia, con gran conocimiento de la Sagrada Escritura y que no fueran los Macabeos mismos (a pesar de la identificación directa en 2 M 14,6)? Por 1 M 2,42, sabemos que hacia el año 170 existe una comunidad o partido de los Jasidim (1 M 2,42: "*sunagogé asidaion*"). Puede que este grupo tenga sus raíces en la época persa cuando comienzan a crecer las tensiones entre jerarquía sacerdotal y pequeñas comunidades de "piadosos". En esas últimas se habrá acariciado la herencia profética, en particular aquellos textos que hablaban de un nuevo futuro.

Es posible que los eventos de los 180 y 170 hayan transformado a aquellos pequeños círculos con sus utopías en grupos de resistencia muy decididos. Es posible que en ciertos Salmos del AT (¿Sal 149,1? Hengel 323), casi seguro en Qumrán (11QPs 154), se mencione a los Jasidim como "partido" (Tcherikover 1977:125ss; Hengel 319). Tcherikover cree poder definirlos como "líderes del pueblo alborotado" (1977:196), con gran influencia y fuerza (1 M 2,42), cuya propia existencia como escribas y expertos en la interpretación de la *Torá* está peligrando por la helenización.

La lucha de los Jasidim contra los helenizantes no fue solamente una lucha ideológica, sino también una lucha por su propia existencia (cf. también Gottwald 589). Pues, ¿para que sirve un "doctor de la ley" cuando la ley es anulada? La suerte de los Jasidim corresponde con lo que Daniel nos relata del grupo que el llama los *maskilîm* (11,33.35; 12,3), "los iniciados", "los maestros". Ellos "caerán a espada y a fuego, en cautividad y despojo por algunos días". De los Jasidim se relata que a causa de la represión huyeron a los lugares secretos en el desierto (1 M 2,31; es probable que haya alguna conexión entre los Jasidim y los esenios). Con todo, es posible que los apocalipsis de Daniel B provengan de los círculos de estos "solidarios" desesperados que veían cómo su mundo se hundía. Los fragmentos arameos de una

composición pseudo-daniélica encontrados en Qumrán, ponen de manifiesto que Daniel es producto de una verdadera escuela (Hengel 321; Aranda Pérez y otros, 167s). Lo que vincula al autor de Daniel con estos grupos de resistencia es la lealtad a la ley, el conocimiento de la Escritura y la esperanza de algo radicalmente nuevo.

Mientras que "Daniel" se pone a recolectar y redactar sus historias en los tres años que siguen a la colocación del ídolo abominable en el templo, en el campo y en las montañas se está generando la resistencia armada. Y mientras tanto, en el barrio alto, las fiestas siguen. La imagen que evoca esta realidad en Daniel está visualizada en el capítulo 5: la última noche de un imperio. Ninguno de los participantes de la fiesta es capaz de descifrar lo que está proclamado sobre ese reino.

6. Teología

La teología de Daniel es apocalíptica. Es una respuesta a la pregunta sobre hasta cuándo durará la persecución. La apocalíptica es teología de resistencia, popular en segmentos importantes del pueblo judío. Junto con otros, Rainer Albertz enfatiza que la teología apocalíptica es expresión de una nueva "piedad de la pobreza" (*Armenfrömmigkeit*) con una gran fuerza revolucionaria (Albertz 676; cf. también Croatto). El libro de Daniel es una gran elaboración teológica de la expectativa desesperada de que el tirano, finalmente, morirá y que los mártires serán reivindicados. Es por primera vez en literatura bíblica con una dimensión histórica que ya no se mencionan el éxodo, el Sinaí, la entrada en la tierra, el pacto, la promesa a David. El momento actual, absurdo y contradictorio, absorbe todo. Ha llegado una nueva era. La tensión entre las promesas de profetas como el Déutero-Isaías, Ezequiel y Jeremías y la actualidad es insoportable. Según la Escritura, el presente debe haber sido un tiempo de bendición, la promesa de una nueva era cumplida. Es todo lo contrario. Parece que las fuerzas del mal vencerán. Por eso es más urgente que nunca dar sentido al presente, llegar a una nueva y productiva lectura de la Escritura. Para el visionario apocalíptico la historia está determinada.

Daniel retoma la antigua idea de los períodos fijos (Hesíodo), pero la reelabora productivamente, enfatizando que, a pesar de todo, los justos recibirán su recompensa. Es una de las diferencias con la profecía. Esto no desemboca en una teología fatalista. No, con todos los medios el autor apocalíptico trata de animar a sus lectores a no abandonar su actitud de lealtad. Lo hace desde la seguridad de que los torturadores no saldrán impunes.

El apocalíptico se nutre de una cosmovisión dualista. Son "ellos" frente a nosotros. Más que una evasión de la realidad, es su manera de ver y experimentarla. Con razón se ha dicho que el dualismo es una manera de pensar que hace justicia a la realidad demoníaca del mal.

En su forma más elaborada el dualismo tiene 4 dimensiones; así la encontramos en la comunidad de Qumrán (1QS III,13-IV,26). Hay una dimensión teológica (el Dios de Israel frente a Belial, Satanás, etc.); una dimensión socio-política ("nosotros" versus "ellos"); hay una dimensión existencial-ética (en cada persona habitan dos inclinaciones, dos voluntades, dos maneras de ser [*yéser*, en hebreo]) y hay una dimensión histórica (el *eón* venidero será radicalmente diferente del actual).

Hemos dicho que la teología apocalíptica no es evasiva y apolítica. En una serie de importantes estudios George Nickelsburg ha demostrado que en la apoca-

líptica temprana justicia y resurrección están íntimamente relacionadas (Nickelsburg 1972). Podemos tomar a Daniel como ejemplo. Daniel 12,2 dice: "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna y otros para vergüenza y eterno horror". El autor se dirige a los amigos de los que murieron bajo la persecución ("los que duermen"). Y aunque hay ecos de Is 26,19 e Is 65 y 66, debemos decir que nunca antes se habló de esta manera sobre la resurrección en el AT. Llama la atención que se hable de dos grupos y de una doble resurrección: tanto los que merecieron la vida eterna, como los que merecen la eterna vergüenza. Resurrección es un medio, un vehículo a través del cual se ejecuta la justicia: los justos serán reivindicados, los impíos castigados.

Más elaborada que en Daniel 12 encontramos esta teología del martirio en 2 M 7,1-42. Los cuerpos mutilados de los torturados serán recreados; brillarán como estrellas en el firmamento (cf. Dn 12,1-2).

7. Observaciones hermenéuticas

Daniel es el autor implicado de la obra, hemos dicho. Cierto punto de vista, cierta experiencia, orientó el trabajo redaccional. Por muy diversos que fueran los materiales usados, ahora todos comparten la misma suerte: ser parte de una obra literaria. La circularidad hermenéutica de la obra es productiva y rica. Experiencias nuevas, nacidas en situaciones-límite, se "descargan" sobre textos antiguos que ahora reciben un nuevo significado y destino. Se amplía la profecía de Jeremías sobre los 70 años, se hace explícito lo que está implicado en el 2-Isaías, se radicaliza lo dicho en Is 65 y 66.

Sorprende la libertad con que Daniel relee y actualiza su Sagrada Escritura. Daniel no es una obra fundamentalista y por lo tanto no se merece una lectura fundamentalista. Se ofrece a nuestro visionario una nueva revelación.

Como hemos dicho, la circulación hermenéutica se da también dentro del libro. Es probable que la primera parte del mismo provenga de la diáspora (Lacocque 108; Albertz 663ss). De ahí el optimismo que irradia: el tirano se convertirá. Pero también esta primera parte está redactada con una orientación desde la experiencia de la segunda, en particular los acontecimientos del 168/167 a.C. La radicalidad de la segunda parte se descarga sobre la primera. En Daniel 7 se hace la conexión entre A y B. Ahí se atestigua que todas las fieras tienen una misma raíz: el gran abismo. El rotundo y definitivo "no" al sincretismo helenístico de la segunda parte, se extiende sobre la primera. "La respuesta negativa al helenismo se proyecta retroactivamente hacia atrás, sobre la resistencia similar de los héroes confrontados con un sincretismo similar en la época de los babilonios y persas" (Ricoeur en: Lacocque xxi). Pero, lo que se da en todos los reinos se intensifica en el último. ¿Podemos decir que la composición final del libro quiere ser una biografía del personaje Daniel y sus compañeros?

Esto nos lleva a una última observación acerca de la función hermenéutica del factor "tiempo" en Daniel. Reiteramos que, para una lectura sana del libro, es absolutamente necesario comprender la experiencia histórica que quiere articular. La relectura daniélica de la historia es reduccionista. Toda la gama de experiencias humanas está reducida a una: la de Daniel y sus compañeros y la opción de Dios por ellos, los justos, los pobres. La percepción daniélica de la historia es tan reduc-

cionista que no se ha vacilado en denunciar ciertas características del libro como patológicas. En Daniel, contenido y desarrollo de la historia se presentan como irrevocablemente fijados. Hasta la clarividencia de Daniel ha sido incorporada como señal de su "entereza" y predictibilidad. La fijación de los sucesos hace posible "inventariarlos". De otra manera, ¿cómo podrían haber sido predichos estos sucesos en un pasado tan remoto? Es la función hermenéutica de los *vaticinia ex eventu*, crucial en un momento en que las promesas proféticas se han desplomado: si Dios rescató a Israel en oportunidades anteriores ahora lo hará también; si el visionario sabe todo lo que pasó, ya desde la época del primer tirano Nabucodonosor, su profecía sobre el desenlace del momento actual no se equivocará.

No, no cabe duda de que la representación apocalíptica de la historia expresa un adagio particular: mientras más distante parece el reino, más cerca está.

Bibliografía

R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (2; ATD Ergänzungsreihe 8/2). Göttingen, 1992.

G. Aranda Pérez - F. García Martínez - M. Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*. Estella, 1996.

E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*. 1937.

J. S. Croatto, "Hermenéutica de las representaciones escatológicas", en *Stromata* 26:1-2 (1970) 59-75.

J. S. Croatto, "Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocalíptica", en *Revista Bíblica* 52 n. 39 (1990) 129-144.

J. S. Croatto, "El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos", en *RIBLA* 8 (1991) 39-53.

R. Dri, "Subversión y apocalíptica", en *Servir* XIX, 102 (1983) 221ss.

M.L. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period. A study in Linguistic Variation*. Den Haag, 1995.

G.S. Gorgulho - A.F. Anderson, *No tengan miedo. Apocalipsis y comunidades cristianas*. Buenos Aires, Paulinas, 1978.

N.K. Gottwald, *The Hebrew Bible, A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia, 1985.

M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*. Tubinga, 1969.

H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël* (2). Kampen, 1985.

J.P.T. de Jesús, "Evangelizaçâo e resistência - Uma leitura de Daniel 1", en *Estudos Bíblicos* 31 (1991) 35-46.

A. Lacocque, *The Book of Daniel*. Atlanta, s.a.

J. López, "Aportes del Apocalipsis para una evangelización de la política", en *RIBLA* 16 (1993) 73-92.

C. Mesters, "El coraje de la fe. El Apocalipsis de San Juan", en *Palabra y Vida* 14 (1983) 13-28.

C. Mesters, *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha. Una clave de lectura*. Santiago de Chile, Rehue, 1989 (orig. portugués).

G.W.E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972.

P. Nogueira, "Apocalíptico sim! Alienado não!", en *Estudos Bíblicos* 31 (1991) 71-78.

J. Pixley, "Lo apocalíptico en el Antiguo Testamento", en *Revista Bíblica* 38:4 n. 162 (1976) 297-309.
P. Richard, "El Pueblo de Dios contra el Imperio", en *RIBLA* 7 (1990) 25-46.
P. Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la Esperanza.* San José, DEI, 1994.
J. Snoek - R. Nauta, *Daniel y el Apocalipsis. Una lectura introductoria.* San José, DEI, 1993.
J. Stam, *Las Buenas Nuevas de la Creación.* Buenos Aires, Nueva Creación, 1995.
S. Talmon, "Daniel", en R.Alter - F. Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible.* Londres, 1989, pp. 343-356.
V. Tscherikower, *Die Hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit.* Leipzig, 1927.
V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (trad. del hebreo por S. Applebaum). Nueva York, 1977.
J.W. Wesselius, "Language and Style in Biblical Aramaic: Observations on the Unity of Daniel ii-vi", en *Journal of Biblical Literature* 37 (1988) 194-209.
H. de Wit, *Libro de Daniel. Una relectura desde América Latina.* Santiago de Chile, Rehue, 1990.
H. de Wit, "¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3)", en *RIBLA* 2 (1988) 33-57.

Hans de Wit (Amsterdam)
hdw@cable.a2000.nl

TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO

OSEAS: OTRA PROFECÍA

Resumen

El presente artículo tiene como propósito introducir, a través de una nueva perspectiva, a la lectura de la profecía atribuida a Oseas. Deconstruyendo estereotipos creados por metáforas que, como regla, abren la interpretación de esta profecía, se organiza el ingreso al texto a partir de la realidad de la prostitución que existía en el reino de Israel y que afectaba la vida de mujeres, hombres, niños, y de toda la nación. Una nueva pregunta sobre las condiciones de vida, marcadas por la prostitución, se vuelve un referente importante para analizar la vida diaria en sus múltiples relaciones y, también, lo cotidiano en las demás esferas como el trabajo en el campo, los tiempos de cosecha, las intrigas palaciegas, las actividades militares, los servicios religiosos en el campo y en los santuarios, las alianzas políticas internas y externas.

Pero más que una síntesis de lo que hay en cada capítulo, este artículo se ocupa de la construcción de otro marco referencial para comprender la profecía y hacer algunas breves indicaciones de los textos que pueden ser experimentados a través de esta nueva luz hermenéutica. El eje analítico de este artículo es una fuerte crítica a los sacerdotes y demás estructuras que sustentan el Estado, y no la construcción de una imagen negativa de la mujer, que figure como señal de la infidelidad de una nación para con su Dios. La profecía oseana no se centra en esa analogía.

Abstract

The purpose of this article is introduce us to the reading of the prophecy attributed to Hoseah through a new door. By deconstructing the stereotypes created by the metaphors which as a rule have opened the way to the interpretation of this prophecy, an entrance to the text is organized by way of the reality of the prostitution, which occurred in the kingdom of Israel and which reached the life of the women, men, children and of the entire nation. The new question about the conditions of life marked by prostitution becomes an important reference in order to analyze everyday life in the home in its manifold relationships and also daily life in other spheres such as farm work, harvest time, palace intrigues, military activities, religious services in rural areas and in the sanctuaries, internal and external political alliances.

More than being a synthesis of each chapter, this article is given to constructing a new frame of reference in order to understand the prophecy and to briefly indicate several texts which can be tried out in this new hermeneutical light. The analytical crux of this article is its strong criticism of the priestly and other structures, which sustain or establish the State and not the construction of a negative image of women so as to figure as the symbol of the unfaithfulness of a nation to its God. The prophecy of Hoseah is not centered on this analogy.

1. Introducción: La profecía en su tiempo, espacio y redacción

El texto de la profecía atribuida a Oseas reúne diversas observaciones que lo indican como uno de los libros peor conservados de la Biblia hebrea. Este hecho, si bien puede perjudicar el proceso exegético-hermenéutico, por otro lado puede desarrollar posibilidades nuevas y buenas justificaciones para descubrir sus *misterios* y construir nuevos ejes hermenéuticos.

1.1. El momento histórico

El conjunto textual, con sus dificultades – sea por el mal estado de conservación, sea por la variedad de imágenes que utiliza - provoca debates sobre su autoría. Muchos concuerdan que el texto, en gran parte, procede del profeta que da nombre al libro. Hay que observar, tanto, una característica peculiar de esta profecía en relación con otras: sus perícopas son más extensas, indicando una fuerte presencia de círculos proféticos, en vez de discursos públicos breves y puntuales del propio profeta, como ocurre en otras profecías (por ejemplo, en Am 3,3-15 y Mi 3). De este modo, no es difícil reconocer una pluralidad de lenguajes y movimientos reveladores de la vida cotidiana de las personas.

El contenido de este texto profético coincide con el período final del reino del Norte, abarcando desde los últimos años del reinado de Jeroboán II hasta el reinado de Oseas hijo de Elá. El texto mismo trae indicaciones del momento histórico. En su primer capítulo, la dinastía de Jehú figura explícitamente en el centro de la crítica. Los capítulos 2 y 3 reflejan cierta prosperidad económica y tranquilidad política que marcaron el reinado de Jeroboán II. Ya en los capítulos 5 y subsiguientes se describen diversos aspectos de la crisis que comenzó a instaurarse en Israel debido a presiones externas venidas de Asiria, alterando el clima positivo de la realidad entonces reinante. Y, a partir de la llamada guerra siro-efraimita y de la conquista de parte del territorio por Tiglat-Piléser III (rey de Asiria), alrededor del 733 a.C., aumenta significativamente el clima de violencia e inseguridad internas. Los acontecimientos próximos al año 724 a.C, con el asedio a Samaria y el fin del reino del Norte, son testimoniados en los capítulos finales de la profecía.

El proceso de localización de la profecía en el tiempo y en el espacio requiere que se indique también una afinidad lingüística y conceptual de este texto profético con el pensamiento deuteronómico. Otro aspecto a destacar en la construcción literaria de la profecía son las alusiones a Judá. Muchas veces corresponden a añadidos posteriores, con intenciones de juzgar y salvar a Judá a la luz de la experiencia vivida por Israel.

1.2. La estructura literaria de la profecía

La profecía atribuida a Oseas se compone de catorce capítulos. La estructura del texto profético está comúnmente propuesta en dos unidades mayores: los capítulos 1 a 3, y los capítulos 4 a 14, habiendo aún propuestas de subdivisiones para la segunda unidad. Este artículo propone una estructuración diferente basada en la prioridad de las relaciones sociales experimentadas por hombres y mujeres en su vida cotidiana. La división adoptada del texto profético prevé también dos grandes

bloques (1 a 4, y 5 a 14) La diferencia está especialmente en el lugar reservado al capítulo 4. Se propone su conjugación con los tres primeros capítulos, entendidos como textos que se ocupan del ámbito de las relaciones primarias de la vida en Israel. El eje de este bloque son las microrrelaciones de poder que envuelven a hombres y mujeres (y a sus hogares) en la administración de sus casamientos, procreación, trabajo en el campo, producción, distribución de los productos y de sus tiempos de cosecha (éstos están caracterizados como lugares de fiesta, trabajo colectivo y momentos de religiosidad).

La propuesta se basa en la característica mediadora del capítulo 4, que promueve una conexión entre el contenido de la primera unidad (caps. 1 a 3) y de la segunda (caps. 5 a 14) Es importante para el análisis de toda la profecía, que el capítulo 4 sea considerado como parte de la primera unidad o, al menos, un capítulo intermedio entre los distintos relatos de la realidad.

La evidencia más fuerte de esta posibilidad se encuentra en el tratamiento de las cuestiones sobre lo cotidiano de la cosecha, en el capítulo 4. Al mismo tiempo que hace una fuerte crítica a los sacerdotes –como grupo representativo del Estado– describe las relaciones concretas de prostitución y adulterio que eran frecuentes en Israel y afectaban las relaciones entre las mujeres y los hombres dentro de la casa. Tanto la crítica a las instancias sustentadoras del estado monárquico, como el hecho de descubrir lo que sucedía cotidianamente en las familias, encuentran su vinculación en la articulación redaccional de este capítulo.

En este análisis del capítulo 4, el pasaje cambia su lugar dentro del conjunto profético pero, por su contenido, los capítulos anteriores pasan a adquirir una fuerza histórica y concreta que exige la revisión de la interpretación de las metáforas y los símbolos, considerados hasta aquí como seguros y casi únicos ejes interpretativos de la profecía.

Estructura y contenido están relacionados y condicionan el sentido de la profecía. La perspectiva de alteración de la estructura organizativa se inserta, por lo tanto, en el debate sobre la historicidad de la experiencia de Oseas y de Gómer con la prostitución y su relación con los demás acontecimientos de los últimos años del reino de Israel. Además, se admite que el hecho concreto que marca la vida de esa familia también sucede en muchas otras familias en Israel y, en todos esos casos, la coyuntura de la nación imprime sus exigencias.

Al considerar estos detalles de la vida cotidiana se percibe que la diferencia entre la primera gran unidad de la profecía y la segunda no se da en términos de estilo lingüístico. Los conjuntos de los capítulos del 1 al 4 y del 5 al 14 no pueden distinguirse; como si el primer bloque fuera portador de un lenguaje simbólico en oposición a un lenguaje histórico del segundo[1].

---

[1] La cuestión a tenerse en consideración no es la de dos estilos de lenguaje diferentes, como si eso fuese un punto fundamental de separación entre los conjuntos textuales de la profecía. Importa trabajar la diferencia en cuanto a prioridades, en un primer momento, de enfocar un núcleo de las microrrelaciones sociales – la familia y sus relaciones de producción, reproducción y consumo – y, posteriormente, los segmentos macrosociales – Estado monárquico y sus instancias – que repercuten fuertemente sobre lo cotidiano. Una perspectiva sugerida es el análisis de la profecía hecho por Ivonne Sherwood, *The Prostitute and the Prophet; Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective.* Sheffield Academic Press, 1996, pp.117-149. Ver también Tânia Sampaio Mara Vieira, *Movimentos do corpo prostituido da mulher – aproximações da profecía atribuida a Oséias.* S. Paulo, Loyola, 1999.

Las unidades se distinguen por los aspectos de la realidad que priorizan. El primer bloque se centra en el ámbito de la casa y de sus relaciones peculiares. Inmediatamente, el segundo los amplía, deteniéndose en el movimiento promovido en varias instancias del Estado monárquico (la corte del rey, su ejército, sacerdotes, etc.). Con esta observación no se quiere desvincular las esferas de la realidad (de la casa y de los espacios públicos) sino apuntar hasta qué punto están relacionadas una con otra, aunque el texto privilegie ciertas facetas de una instancia de las relaciones sociales más que otras, en determinada unidad.

1.3. *Género*: categoría importante en la exégesis/ hermenéutica bíblica

Frente al aspecto concreto de las relaciones sociales cotidianas presentadas en los primeros capítulos de la profecía, es preciso agregar a la ciencia exegética las contribuciones de las teorías de género, para que se pueda indagar en el texto las historias de vida, y no simplemente las posibles intencionalidades teológicas. Con esto, antes de sostener una hermenéutica de que la profecía organizó un imaginario simbólico para tratar los desvíos religiosos del pueblo de Israel, inspirados en la influencia de las religiones vecinas, cabe dar espacio para que las personas revelen sus historias y aspectos cotidianos pues, aunque aparentemente carentes de expresión y sentido, ellas comunican el modo humano de estar en el mundo.

Reducir a la apostasía religiosa toda la comprensión de los primeros capítulos de la profecía, es empobrecer el retrato de las historias y experiencias cotidianas de la vida de hombres y mujeres. Es negar al movimiento de los cuerpos, en sus múltiples relaciones sociales, su dimensión como portadores de sentido. Es impedir que la historia de vida de las personas revele el significado de vivir en tiempos de las guerras y alianzas de Israel con Asiria (cf. Os 5,13; 7,11; 8,9), en un ir y venir sin rumbo que fue acabando con las fuerzas de la nación hasta llegar a su final (cf. 5,12; 7,9; 8,8). Esto sin hablar de la violencia que rasgó vientres de mujeres embarazadas (cf. 14,1) y acabó con la vida de niños de pecho (9, 11-14).

La historicidad de los datos comunicados desde los primeros capítulos de la profecía, y no sólo los acontecimientos políticos y económicos indicados en los últimos capítulos, componen un conjunto de análisis de las relaciones sociales cotidianas entre hombres y mujeres en un contexto de prostitución. Un eje interpretativo tal exige que, en un artículo breve como éste, se priorice la relectura de algunas de las partes principales de la profecía sin entrar en detalles.

El camino escogido contempla la selección de algunos pasajes del texto profético, capaces de comunicar la construcción de una nueva clave de lectura o, en otros términos, de una referencia interpretativa diferente al reduccionismo provocado por la construcción de metáforas como mecanismos de acceso al mensaje profético. Se propone como método, como camino, la atención al movimiento cotidiano de mujeres y hombres en sus relaciones sociales y juegos de poder en las varias esferas en que se da la experiencia humana en la sociedad.

2. El texto de la profecía en el conjunto de los capítulos

¡Los movimientos de los cuerpos prostituidos abren la profecía, movimientos de cuerpos en resistencia atraviesan la profecía..., movimientos de cuerpos transgresores desafían la lectura de la profecía y proclaman novedades!

(...) Comienzo de la palabra de Yavé por Oseas;
y dice Yavé a Oseas:
*"**ve, toma para ti mujer de prostituciones e hijos de prostituciones,***
porque se ha prostituido la tierra lejos de Yavé" (1,2).

Oseas se dirigió a Diblaim para tomar a su hija por esposa, siguiendo la costumbre de su época. La unión de Gómer y Oseas, que sigue en parte los modelos de los hogares, también se presenta como algo no común. La mujer y los hijos estaban signados por la prostitución, visto que toda la nación se prostituiría (cf. 1,2). No hay cómo ignorar la clara mención a las dos casas que se unirán por medio de sus hijos.

*(...) Palabra de Yavé que sucedió a Oseas **hijo de Beerí** (...):*
"ve, toma para ti mujer de prostituciones (...)".
*Y fue y tomó a **Gómer, hija de Diblaim** (...)(1,1.3).*

Los nombres de las casas de Beerí y de Diblaim ciertamente no fueron mencionados por casualidad. Tal aspecto, aparentemente insignificante, tiene su importancia, confirmada a continuación. Proclamar nombres era un mo(vi)miento significativo de esas relaciones cotidianas. Decir el nombre de los padres rescataba la memoria de los lazos de solidaridad entre las casas, cuando se unían por casamiento. Pero al comienzo, en el mismo capítulo, la proclamación de los nombres de los hijos les confería una identidad en directa relación crítica al Estado.

La condición de la mujer y de sus hijos tiene su origen "porque la tierra se prostituyó lejos de Yavé" (cf. Os 1,2). La prostitución sobresale, en el conjunto textual, como condición que penetraba en la casa *destrozándola* en cuanto práctica diseminada en el país.

La fuerza de la novedad profética está en sus detalles, aparentemente sin importancia. Gómer, en 1,2, está presentada con el calificativo plural[2], mujer de prostituciones y, al mismo tiempo, como hija de Diblaim. La expresión "prostitución", usada en abstracto y en plural, impide individualizar la condición de Gómer, aparentemente circunstancial. Gómer estaba, simultáneamente, envuelta en prostituciones dentro de la estructura familiar patriarcal.

El texto profético no la califica como prostituta, afirmando, al contrario, que "la nación se prostituyó". Por lo tanto, el peso recae sobre *la nación* y no exclusivamente sobre Gómer. Ella era una joven de la casa de su padre y allí fue tomada en casamiento. Parece que otras mujeres se encontraban en una situación semejante, tanto que el cuarto capítulo de la profecía menciona, sin ahorrar el plural, que la hijas se prostituían y las nueras practicaban adulterio en los tiempos de cosecha (cf. 4,14). De esa indicación de la realidad se deduce también que otras mujeres y hombres estaban viviendo experiencias como las de Gómer y Oseas.

---

[2] Cf. Wolf, H.W. Hosea. *A Commentary on the Book of the Profet Hosea.* Philadelphia: Fortress Press, 1974, p. 12-15.

(...) Sobre las cumbres de los montes sacrifican y sobre las colinas queman incienso debajo del roble, del chopo y del terebinto porque buena es su sombra; por causa de eso se prostituyen vuestras hijas y vuestras nueras practican adulterio.
No castigaré a vuestras hijas porque se prostituyen ni a vuestras nueras porque practican adulterio*(...)* (4,13.14).

La constatación de que la prostitución ocurría por toda la nación, involucrando a muchas otras mujeres además de Gómer, no puede silenciar el papel de los hombres en esa situación. Sin su participación tal práctica no se concretaría. Sin embargo, el sentido común y los comentarios no siempre se ocupan de la pregunta sobre la participación del varón, haciendo casi siempre las más duras y prejuiciosas críticas a la mujer, y por no hacer la pregunta respecto de aquél, no captan el texto del capítulo 3 de la profecía:

Y dice a ella: " muchos días vivirás para mí, ***no te prostituirás****, y no estarás para hombres;* ***y también yo para ti****. Por muchos días habitarán los hijos de Israel sin rey y sin jefe y sin sacrificio y sin estela, y sin efod y sin terafim (3,4.5).*

A partir de la grave problemática vivida en el reino de Israel y de la retirada de Gómer del aislamiento al que fue remitida, es posible percibir que la destrucción del estado de Israel está en directa proporción a la privación de la prostitución por parte de la mujer y del hombre. Caminos y movimientos de diálogo, reconciliación y restauración del proyecto de la casa se pueden observar también en muchos capítulos de la profecía.

Importa, por tanto, considerar la condición de la prostitución no como una metáfora que aísla el cuerpo de la mujer en su culpa, sino más bien considerarla como un dato de la realidad que se refiere al cuerpo de los hombres, mujeres y niños y les quita la vida. Más aún, es fundamental tomar conciencia de que las crecientes críticas a lo largo de la profecía se dirigen no a las mujeres sino a los sacerdotes, a los reyes y a los príncipes (cf. 5,1-2; 4.4...). Revisar las antiguas claves de lectura de esta profecía exige deconstruir metáforas y construir otros puentes de diálogo con el texto.

La situación de prostitución que marca a toda la nación, siempre que aparece indicada en la profecía, presenta las relaciones cotidianas por ella generadas y un conjunto significativo de críticas a determinados grupos sociales o instancias del Estado. La prostitución alcanza también a los niños (*son hijos de prostitución*, cf. 1,2; *serán por sus padres abandonados,* cf. *Is 2,6; cargarán en su historia de vida nombres negativos*, cf. Os 1,4-9). Si observamos sus nombres, sobresalen agudas críticas a las estructuras de la monarquía:

(...) Yizreel,.. y castigaré la sangre de Yizreel sobre la casa de Jehú, haré cesar el reinado de la casa de Israel.
[Y ocurrirá en aquel día; quebraré el arco de Israel en el valle de Yizreel].
(...) Lo-Rujamá...no continuaré amando a la casa de Israel.
(...) Lo-Ammí,....tú no serás mi pueblo, y yo no seré para ti (1,4.5.6.9).

Sin embargo, críticas como éstas no son exclusividad de los primeros capítulos y de las cuestiones cotidianas de la casa de Gómer y Oseas; las mismas se multiplican en muchos otros momentos de la profecía cuando lo cotidiano se enfoca en las relaciones políticas de palacio, las relaciones económicas de la cosecha, las alianzas externas, el uso de lo sagrado para la manipulación política y económica:

(...)Ellos instituyeron reyes sin mi consentimiento,
escogieron príncipes pero yo no tuve conocimiento.
De su plata y de su oro hicieron ídolos para sí,
para que sean destruidos (8,4).
(...) Toda su maldad fue en Guilgal,
fue allí que yo comencé a detestarlos.
Por causa de la perversidad de sus actos,
voy a expulsarlos de mi casa.
¡No los amaré más!
Todos sus príncipes son rebeldes (9,15).
(...)¿Dónde está, pues, tu rey
para que te salve en todas tus ciudades,
y tus jueces a quienes decías:
"Dame un rey y un príncipe"?
Yo te doy un rey en mi ira,
Y lo retomo en mi furor (13,10.11).

La contundente crítica al Estado en esta profecía es multívoca. Puede proclamarse explícita y directamente como se observa en el paralelo entre el nombre de los hijos y otras críticas, como puede aparecer también en la descripción de caminos alternativos de conciencia y resistencia descubiertos por el pueblo en su lucha cotidiana.

El capítulo 2 es uno de esos otros caminos de reconstrucción de la vida en directa proporción a la negación de las necesidades del Estado. Las relaciones entre marido y mujer se orientan hacia un diálogo de fuerte enfrentamiento mutuo (cf. 2,4-15) no pudiéndose deducir, a partir de ahí, una conversión de una de las partes. No obstante, las muchas alternativas de redefinir lo cotidiano mediante el rescate de sus cuerpos, aspiraciones y trabajos, proyectan un espacio de alianza de los poderes de mujeres y hombres, poderes adquiridos en la manera como se vive lo cotidiano, transformando condiciones de subordinación en espacios igualmente de poder, más que de supervivencia o resistencia:

(...)Y sucederá en aquel día – dice Yavé -
me llamarás "mi hombre"; *y no me llamarás nuevamente "mi Baal".*
Y ***firmaré para ellos una alianza*** *en aquel día,*
Con los animales del campo y con las aves del cielo y los reptiles de la tierra;
y el arco y la espada y la guerra exterminaré de la tierra,
y los dejaré seguros.
Y te desposaré conmigo para siempre;
Y te desposaré conmigo en la justicia y en el derecho, en la solidaridad y en el amor.
Y te desposaré conmigo en fidelidad; y conocerás a Yavé.
Y sucederá en aquel día, responderé – dice Yavé -
Responderé a los cielos y él responderá a la tierra
Y la tierra responderá al trigo, al vino y al aceite;
Y ellos responderán a Yizreel
Y sembraré para mí la tierra, y ***amaré a Lo-Rujamá;***
*Y diré a Lo-Ammí: "****tú eres mi pueblo", y ella dirá "Dios mío"*** *(2,18-25).*

La palabra profética nada favorable al Estado puede igualmente percibirse en un texto que, curiosamente, se entiende como castigo:

(...)Efraín es como un pájaro, su gloria volará;
no hay más nacimiento, no hay más gravidez, no hay más concepción.
Aunque ellos críen a sus hijos, yo los privaré de ellos antes de que sean hombres.
Efraín, cuando yo lo ví, era como Tiro, plantado en un prado; no obstante,
Efraín deberá entregar sus hijos al verdugo.
Dáles, Yavé (...) ¿Qué te daré?
Dales entrañas estériles y pechos secos (9,11-14).

Se propone un nuevo modo de mirar este texto y otro semejante a éste en 13,13 basado en este camino de resistencia y no de mera victimación de los cuerpos, que circula en el texto mostrando movimientos transgresores a la orden exigida por el Estado. Un cuerpo de mujer que no esté más dispuesto a la reproducción, que se niegue a la concepción, a la gravidez, a la gestación o al parto y también una criatura nacida que no llega a crecer, constituyen una amenaza al Estado y no un castigo al cuerpo de la mujer o al pueblo. El efecto de poder revelado en ese cuerpo de mujer, se proyecta como vida posible más allá de la destrucción que la monarquía promueve, y rescata a hombres, mujeres y niños para vivir otras relaciones.

A la pregunta de Dios: "¿Qué te daré?", la profecía responde en estos términos: "entrañas estériles/ vientres que aborten y pechos secos", una expresión de desahogo-proclamación de mujer y salido del fondo de las entrañas de quien no ve sentido en gestar hijos e hijas, en alimentarlos, cuando las condiciones de la realidad no les posibilitan la vida. Desear que los hijos no nazcan y hacer un pacto de esperanza y de protesta[3]. Significa también sintonía con otras proclamaciones de la profecía que niegan litúrgicamente las fuerzas que sustentan al Estado, como por ejemplo:

(...) Asiria no nos salvará,
no montaremos a caballo
y no diremos más "Nuestro Dios" a la obra de nuestras manos,
porque es en ti que el huérfano encuentra misericordia! (14,4).

La palabra que abre la conclusión del texto profético carga su crítica sobre la instrumentalización del espacio religioso para sustentar la lógica del Estado en los últimos años del reino de Israel. Si en los espacios religiosos de la cosecha (cf. 4,4-19) y en los santuarios (cf .8,4-7) están las fuerzas de la expropiación de la vida del pueblo y del engaño por parte de los sacerdotes, es en la proclamación litúrgica donde se puede reafirmar simultáneamente la negación del Estado y la vida a los hijos:

(...) Porque en ti el huérfano encuentra misericordia! (14,4).

La misericordia a ser buscada (cf. 6,6) en el espacio religioso no podía encontrarse en el ambiente de Israel porque los sacerdotes estaban comprometidos con la estructura de sustentación del Estado, motivo por el cual la profecía los descalifica en muchos momentos:

(...) Se alimentan del pecado de mi pueblo
y ansían su pecado (4,8).
(...) Como bandidos en emboscada

---

[3] Tânia Mara Vieira Sampaio, "O corpo excluido de sua dignidade; uma proposta de leitura feminista de Oséias 4" y "Um corredor de experiências: práticas de aborto", en *Direitos reprodutivos e aborto*. Revista *Mandrágora*, n° 1. Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.

así es una banda de sacerdotes asesinos
en el camino que lleva a Siquén...(5,9).

Tampoco sobre los reyes y sus príncipes tiene la profecía algo bueno para decir; son insensatos, mentirosos y se consumen a sí mismos por sus políticas internas (cf. 7,1-7) y por sus políticas externas (cf. 5,1-15; 7,8-16; 8,8-14; 10,6-15):

(...) Con su maldad ellos alegran al rey
y con sus mentiras a los príncipes.
(...)Todos ellos están calientes como un horno,
devoran a sus jueces.
Todos sus reyes caerán (7,4,7).
(...) Efraín se mezcla con los pueblos,
Efraín es como una torta que no fue dada vuelta.
Los extranjeros devoran su vigor,
mas él no se da cuenta! (7,8,9).
(...) Israel fue devorado.
Ahora está entre las naciones
como un objeto sin valor! (8,8).

La lectura del texto profético aquí propuesta pretende traer a la luz la dinámica de las relaciones sociales en el ámbito de las microrrelaciones sociales y de las macrorrelaciones. Se opta por partir de la realidad de la prostitución vivida en el interior de la casa para ir midiendo la extensión de esa realidad social, ya sea en sus efectos sobre la vida de las personas, ya sea en la identificación de las estructuras y grupos sociales promotores y beneficiados por la situación.

Inevitable fue la ruptura con las construcciones de sentido que promueven el preconcepto y enmascaran los acontecimientos, como por ejemplo la conservación de antiguas metáforas. Tales analogías no solamente estigmatizan o culpabilizan el cuerpo de la mujer sino que, más aún, oscurecen aspectos textuales significativos de la vida de las personas y de sus experiencias delante de Dios, provocando una inversión de la realidad. Siendo sacerdotes, reyes y príncipes, como los principales grupos sociales criticados, no cabe más la posibilidad de que la analogía del matrimonio ayude a entender esta profecía.

La propuesta hermenéutica basada en polarizaciones como Yavé-Israel, marido-mujer y fidelidad-infidelidad, reducen la realidad expresa del texto. Así, es preciso sustituir la fijación de las metáforas, por la pregunta sobre el movimiento de los cuerpos en la práctica de la prostitución, ya sea en los ritos de fertilidad o no. Interesa rescatar el discurso de las voluntades, de las acciones, los juegos de poder, la unión de las casas, el casamiento de Oseas y Gómer, el nacimiento de los hijos, sus nombres extraños pronunciados como suspiros de sobrevivencia-resistencia, para construir otro camino de acceso a la crítica profética hecha al Estado y a sus instancias estructurales.

3. Conclusión de la presente reflexión

La lectura de la profecía considera a Gómer y a Oseas personas con sus elecciones, deseos, equívocos, luchas y representaciones de la realidad, en diversos momentos de sus vidas. En su transcurso, se privilegia el análisis de los capítulos que describen los movimientos de mujeres y de hombres en el interior de la casa, en los

lugares de trabajo, en las festividades públicas, en las prácticas religiosas, en las querellas palaciegas..., observando lo cotidiano como el espacio significativo en el que acontecen las luchas y transformaciones sociales, y no como mero lugar de repetición.

Al buscar un acceso al texto bíblico que no se quedara en las generalidades discursivas sobre Dios y su proyecto, o sobre el profetismo y su crítica a la monarquía, este artículo se dirige a identificar situaciones concretas: tener hambre, estar sufriendo, gestar hijos, darlos a luz, sembrar el campo, pisar la uva, celebrar la cosecha, rezar, hacer la guerra...

Tal postura fue revelando la prostitución como una práctica real, ampliamente vivenciada por las personas en el Israel del siglo VIII a.C. Entretanto, hay que percibir que la profecía es un estudio a ser tratado de un modo diferente: ampliamente mencionada en los cuatro primeros capítulos, la prostitución se presenta como la problemática de fondo que envuelve a todos, en especial a las mujeres. Admitida como un hecho social concreto, no como una temática elucidativa del mensaje profético, es posible proponer la superación de los estigmas fabricados que descalifican a los cuerpos prostituidos.

La lectura privilegia el movimiento cotidiano de los cuerpos, las novedades de sus acciones y poderes ya no dichos o mal-dichos por el discurso teológico predominantemente androcéntrico.

De esta manera, la prostitución pasa a ser caracterizada como el espacio de encuentros y desencuentros entre mujeres, maridos, amantes e hijos. Por otro lado, así como no se puede condenar a priori la prostitución, tampoco se puede considerar víctimas a las personas envueltas en ella. El texto de la profecía exige un tratamiento coherente con la dinámica y la complejidad de las relaciones sociales entre los distintos grupos sociales.

Para algunos de estos grupos, la prostitución es deseada para quitar a los cuerpos el control propio y, simultáneamente, rechazada mediante estigmas que proscriben a las personas. Para otros grupos sociales, la condición de la prostitución, además de victimizadora, favorece la sobrevivencia y la resistencia.

Deriva de esta otra lectura de la prostitución la posibilidad de proponer rupturas con el discurso normativo que culpabiliza al cuerpo de la mujer, y también de rechazar el reduccionismo que ve en la profecía de Oseas una analogía entre profeta-mujer e Israel-Yavé. Además de esto, tal abordaje impide las deducciones de que esa profecía sería precursora de las profecías posteriores de Ezequiel y Jeremías. Se procura así posibilitar la relación de la profecía, articulada por el movimiento de historias como las de Gómer y Oseas, con memorias positivas de la tradición bíblica sobre los cuerpos prostituidos.

Se proyecta así una nueva luz sobre el debate teológico y la visión sobre la prostitución, o mejor, de los cuerpos prostituidos, así como también se crean las condiciones de apertura para no sólo un discurso, o aún una palabra sobre Dios, sino diferentes discursos que desafíen las verdades ocultas en lo que se refiere a la relación con lo trascendente. El propio conjunto textual de la profecía muestra que, en lo cotidiano, las experiencias con Dios y también los diálogos sobre Yavé son más desordenados. Se habla de muchas maneras, y ese hablar no se rinde a conceptos fijos.

Bibliografía complementaria

Schöckel, Alonso, L y Sicre Diaz, José Luis.*Profetas II*. Madrid, Cristiandad, 1980.
Gebara, Ivonne. *Poder e Não-poder das mulheres.* São Paulo, Paulinas, 1991.
Séller, Agnes. *O cotidiano e a história.* São Paulo, Paz e Terra, 1989.
Jarschel, Haidi. "Corpo de Mulher, corpo culpabilizado", en *Mandrágora* n° 1, *Direitos Reproductivos e Aborto.* Post-grado en Ciencias de la Religión, Instituto Metodista de Enseñanza Superior, São Bernardo do Campo, 1994.
Sampaio, Tânia Mara Vieira. *Movimentos do corpo prostituido da mulher – aproximacões da profecia atribuida a Oséias.* São Paulo, Loyola, 1999.
Sherwood, Ivonne. "The prostitute and the Prophet. Hosea's marriage in Literary-Theoretical Perspective", en *Journal for the Study of the Old Testament*, England, Sheffield Academic Press, 1996.
Weems, Renita J. *Battered Love: Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets.* Minneapolis, Fortress Press, 1995.
Wolff, Hans Walter. *Hosea: A commentary on the Book of the Prophet Hosea.* Philadelphia, Fortress Press, 1974.
Yee, Gale A. *Composition and Tradition in the Book of Hosea. A Redaction Critical Investigation.* Atlanta, Scholars Press, 1987.

Tânia Mara Vieira Sampaio
rua Nuporanga 20, casa 7
Piracicaba/SP
13420-252
Brasil
tel. (55-19) 424.1510 casa/ 430.1668 / 430.1669
tsampaio@iep-taq.unimep.br

Traducción: Julia Torres

PABLO R. ANDIÑACH

JOEL: LA JUSTICIA DEFINITIVA

Resumen

Joel es un libro escrito durante el postexilio y compuesto por dos partes que una a otra se nutren semánticamente. En él se utiliza la imagen de una invasión de langostas para aludir a una invasión militar extranjera y sus consecuencias, y se va hacia una comprensión entre escatológica e histórica de la acción de Yavé quien, en el llamado día de Yavé, hará justicia definitiva y entregará su Espíritu a los marginados y débiles.

Abstract

Joel is a book written during the post-exile and comprises two parts which nourish each other semantically.The image of an invasion of locusts is used to allude to a foreign military invasion and its consequences which move us to a comprehension of the eschatalogical and historical in Yaweh's actions. On the so-called day of Yaweh he will bring justice definitively and will deliver his Spirit to the outcaste and weak.

1. Introducción

El libro del profeta Joel es tan breve como denso. En sus escasos cuatro capítulos desarrolla y entrelaza varios temas de suma importancia para la comprensión de su época y de las expectativas en ella reinantes. Su discurso puede considerarse parte de la literatura que fue sentando precedentes para el posterior género apocalíptico. En Joel comienzan a aparecer imágenes, símbolos y recursos literarios que luego dominarán en aquel género tan difundido en los siglos inmediatos siguientes. Para adentrarnos en sus páginas es necesario ubicarnos en el contexto donde se produjo su discurso. Pero al decir así nos referimos al contexto último de su redacción, ya que nuestro libro pasó por sucesivas etapas redaccionales y relecturas, las que fueron conformando su fisonomía actual, aunque éstas no siempre son fáciles de determinar con precisión.

2. Autor y época

De acuerdo con 1,1, el libro presenta las palabras dadas por Yavé al profeta Joel, hijo de Petuel. Es claro entonces que él no es el autor del libro. La obra ha sido redactada por un narrador.

La época del libro es difícil de determinar en forma separada de la estructura. Como veremos más adelante, Joel posee al menos dos partes, de creación inde-

pendientes, y en consecuencia de distintas épocas. La ausencia de monarquía local, el prominente rol ejercido por los ancianos y la presencia de los sacerdotes, nos hacen ir hacia el período persa, que se extiende desde el 539 hasta el 332 a.C. El análisis de ciertas palabras y expresiones sólo repetidas en textos tardíos (Job, Crónicas, Eclesiastés, Jonás) nos llevan a pensar que nuestra obra habría sido compuesta hacia el final de este tiempo, quizá en vísperas de la llegada de Alejandro Magno. Considerando entonces las distintas partes, podemos afirmar que los textos más tempranos no pueden ir más allá del año en que se reconstruyó el templo (515), y la redacción final no mucho más del año 332.

3. El período persa

Este período es de los menos conocidos de la historia de Israel. Las fuentes escasas, tanto bíblicas como extrabíblicas, hacen que en cada afirmación haya un nivel alto de conjetura y, en consecuencia, debamos extremar el cuidado en nuestras apreciaciones, especialmente si hemos de basar la interpretación de un texto en algún dato histórico. Se requiere entonces una doble cautela. Igualmente, es posible establecer algunos elementos del período que se reflejan en nuestra obra.

En *primer* lugar, hay que decir que los persas tuvieron una política benevolente en materia religiosa. Alentaron la práctica de adoración a los Dioses de cada nación vasalla, así como la organización del propio sacerdocio. Esta valoración de las demás expresiones religiosas se expresaba también en ocasiones en que el emperador se colocaba bajo la autoridad del Dios local. Esto hacía sentir a los dominados que su Dios era respetado y tenido en cuenta por los poderosos monarcas.

En *segundo* lugar, es de destacar que en este período se vivió políticamente un modo de libertad condicionada. Los persas permitían a las naciones que tuvieran sus propios gobernantes locales, quienes administraban la ciudad y se encargaban de la recolección de impuestos. Estos gobernantes debían responder al imperio y no se les permitía mayor autonomía que la local.

En *tercer* lugar, es de notar que en sentido opuesto a lo anterior, el imperio no toleraba rebeldías ni desafíos a su autoridad. Dado que el sistema persa estaba organizado sobre la base de la exacción de impuestos, su cumplimiento devenía en la muestra de fidelidad o rechazo al imperio. Esdras 4,13 da cuenta de esta acusación como clave para justificar el detener la reconstrucción del templo en Jerusalén, al señalar que "si aquella ciudad es reedificada (...), no pagarán tributo, impuesto y rentas, y el erario de los reyes será menoscabado". Cuando esto sucedía, las fuerzas militares se encargaban de corregir por las armas al pueblo rebelde. El libro de Joel probablemente fue redactado en el contexto de una de estas acciones militares y sus consecuencias.

4. Estructura de la obra

En Joel se distingue la siguiente estructura literaria:

Prólogo 1,1-4
Parte I 1,5-2,17
Parte II 2,18-4,17
Epílogo 4,18-21

Las notables diferencias de estilo y temáticas entre ambas partes (I y II) hicieron a muchos pensar en que debían leerse como dos obras separadas y autónomas. De hecho, es claro que estamos ante textos redactados por diferentes autores y en épocas distintas. Sin embargo, la estructura presente tiene sentido en sí misma y es superadora de los horizontes originales de cada parte. Es más, en su redacción actual no se entienden aisladas, sino que se alimentan semánticamente en forma recíproca.

La dinámica interna de la obra se puede describir del siguiente modo. El prólogo abre el libro presentando una situación de desastre nacional y angustia. La Parte I desarrollará esta situación. A partir de 2,18 se abre una segunda parte, con un nuevo locutor principal. Ahora es Yavé el que responde a la situación de la primera parte. El epílogo (4,18-21) concluirá describiendo una nueva situación respecto al prólogo.

La relación entre las partes se caracteriza por lo que llamamos el modelo de "pregunta y respuesta". Esto es, el de dos partes que se explican mutuamente, no pudiendo ser desvinculadas a riesgo de perder el sentido.

Es así como las menciones en la Parte I, en cierta medida ambiguas, de "un pueblo numeroso y fuerte" (1,6), la destrucción de la tierra (1,15-20) y la invasión de langostas (2,1-11), quedan clarificadas al encontrar en la "respuesta" las menciones del "enemigo del norte" (2,20), las deportaciones y ventas de niños (4,2s), los saqueos (4,4s).

De modo que los referentes históricos dados en la respuesta clarifican el origen del clamor presentado en la primera parte.

5. Las langostas en Joel

Se ha discutido si el texto de 2,1-11 es la descripción de una plaga de langostas o una invasión militar[1]. Las langostas son nombradas en sólo dos oportunidades (1,4 y 2,25). La última cae en la segunda parte del libro, dentro de la respuesta de Yavé; junto a ellas encontramos los varios momentos en que el sujeto último es implícito -1,6.7; 2,2-10 - los cuales quedan a merced de nuestra comprensión global del pasaje. La alusión "al del norte" (2,20) es considerada por algunos autores como otra mención implícita de las langostas, pero nosotros preferimos ver allí una alusión a los ejércitos mesopotamios que en sucesivas épocas invadieron Canaán, entrando por esa región siguiendo la ruta natural que marca la medialuna fértil.

Téngase en cuenta que en las fuentes extrabíblicas del antiguo Cercano Oriente encontramos que la comparación de ejércitos con langostas es un recurso corriente. En la leyenda ugarítica del Rey Keret su ejército es comparado con langostas en el desierto en acción de batalla[2]. También en fuentes sumerias y asirias se utilizan las langostas como punto de comparación, de modo que se puede hablar de un estereotipo literario común a la literatura de entonces. En la *Maldición de Agadé*, compuesta hacia fines del tercer milenio para vengar la humillación que el rey

---

[1] Véase nuestro artículo, "The Locust in the Message of Joel",en *Vetus Testamentum* 42(1992)433-441; también nuestra tesis inédita, *Imaginar Caminos de Liberación, una lectura de Joel.* Buenos Aires,ISEDET, 1993.

[2] Véase *ANET*, pp.144-145.

Naram-Sin de Agadé infligió a los sumerios al invadirlos y destruir sus ciudades y campos, se dice de los invasores guteos:

En vasto número, como langostas,
ellos cubrieron la tierra[3].

Podrían multiplicarse los ejemplos de textos extrabíblicos. Señalemos entonces también algunos ejemplos bíblicos: Jc 6,3-5 habla de los madianitas que, "numerosos como langostas", invadían el país y lo saqueaban; en 7,12 se vuelve a utilizar la misma imagen con los madianitas y otros pueblos. El profeta Jeremías (46,23) compara con langostas el ejército de Nabucodonosor que va hacia Egipto; y Na 3,15-16 asimila la invasión de los asirios a otros pueblos, a langostas voraces que destruyen todo a su paso. Estos ejemplos nos conducen a concluir que el autor final de Joel echó mano de la imagen de la invasión de langostas para dar un sentido específico a la otra experiencia histórica, la de la invasión militar. El texto habla de langostas para referirse a los opresores extranjeros[4].

Una lectura integral del mensaje de Joel permite identificar las langostas con los enemigos que oprimieron a Israel. Es así como en la segunda parte del libro encontramos que Yavé restituye a su pueblo aquellas cosas por las que fue humillado y derrotado, incluso expresando la voluntad de vengar la sangre derramada que aún permanece impune (4,19).

6. El día de Yavé

Joel no es un texto que se limite a describir los hechos tal cual se los ve. Más bien busca encontrar sentido en la historia *a través* de ellos. Es así como al tematizar sobre la tragedia de la invasión militar y su destrucción, da el salto hacia la comprensión de lo que ha dado en llamar el Día de Yavé[5]. Este día es descripto en forma creciente desde una llegada del ejército de Yavé (allí se confunde en la redacción actual con el ejército enemigo, o con las mismas langostas), con la efusión del espíritu (cap. 3) y, hacia el final del libro y en el epílogo, con el juicio a las naciones opresoras. Allí se juega una suerte de engaño para las naciones opresoras, ya que son convocadas en el convencimiento de que volverán a triunfar sobre Israel, a quien desprecian como fuerza militar, pero esta vez serán sorprendidos por el poder del mismo Yavé, quien las destruirá en el Valle de la Decisión. Podemos decir, en cierta medida, que la obra en su conjunto apunta a describir las injusticias y las humillaciones recibidas por Israel y la acción redentora de Yavé que no olvidará esas injusticias en su día del juicio.

7. La efusión del Espíritu

También se profundiza en el sentido de la historia cuando se describe la entrega del Espíritu al pueblo, texto cuya influencia fue de tal magnitud, que luego el

---

[3] *ANET Supl*, p.649, línea 157.

[4] Para el uso de langostas en los textos de Mari véase J. Severino Croatto, "Las langostas del libro de Joel a la luz de los textos de Mari", en *Revista Bíblica* 62 (2000), en prensa.

[5] Véase nuestro artículo. "El día de Yavé en la profecía de Joel", en *Revista Bíblica* 57 (1995) 1-17.

autor de Hechos lo va a releer en relación con la comunidad primitiva de seguidores de Jesús (Hch 2,14-21). Esta entrega del Espíritu muestra una sutil crítica a la dirigencia del pueblo, ya que se presenta como un hecho amplio, en contradicción con el pequeño grupo sacerdotal que durante el segundo templo detentó el monopolio del Espíritu, utilizándolo como un arma de poder social y religioso. Ahora se anuncia que "después de esto" (3,1), el Espíritu será derramado sobre hijos e hijas, ancianos y jóvenes, siervos y siervas.

Deben asombrarnos, por un lado, los personajes puestos en escena: aquellos sectores desvalorizados o tenidos en menor estima en términos litúrgicos, religiosos, y –para el caso de los siervos y siervas - sociales. Pero, por otro lado, son de destacar los personajes ausentes: los sacerdotes. Éstos eran los depositarios "naturales" de la presencia del Espíritu en la comunidad. Su ausencia debe entenderse como una crítica a su rol, por otro lado también recurrente en otros textos postexílicos como Za 11,4-17 y Mal. 1,6-14.

El mensaje, en este pasaje en particular, tiene entonces que ver con el convencimiento de que la acción de Yavé romperá no sólo con la opresión extranjera sino que también será un juicio hacia el interior de la propia comunidad.

8. Conclusión

El libro deja abierto el tema de la historicidad de la justicia divina. Se presenta el juicio de Dios como escatológico, pero a la vez se lo sitúa en lugares geográficos y en relación con situaciones y pueblos concretos. ¿No es ésta una forma literaria de instalar un tema en medio de una comunidad?

Entendemos que la intención de la obra es hacer pensar sobre la justicia final que le cabe a aquellos que han sido objeto de humillaciones. Esta búsqueda de justicia estará alentada por el convencimiento de que Dios no arroja al olvido el dolor y la crueldad, ni desconoce la lágrima del débil.

Pablo R. Andiñach
andinac@infovia.com.ar
(54 11) 245-1671

HAROLDO REIMER

AMÓS, PROFETA DE JUICIO Y JUSTICIA

Resumen

Este artículo procura presentar la arquitectura del libro de Amós, como también indicar algunas pautas hermenéuticas para su interpretación. Quiere presentar la estructura de las composiciones más antiguas en Amós, e indicar las relecturas posteriores. Se remarca que las composiciones son el resultado de la unión de partes de textos de varios ámbitos de la vida del antiguo Israel, formando una nueva expresión textual. Se supone que las composiciones más antiguas (Am 1-6; 7-9) han surgido como literatura de protesta y resistencia a mediados del siglo VIII a.C. El acento principal del mensaje de Amós está en la crítica social y en el anuncio de un juicio inminente de Dios en la historia, así como en la tenue pero clara exigencia del restablecimiento de la justicia como fundamento de las relaciones sociales.

Abstract

This article aims to present the architecture of the book of Amos as well as to indicate hermeneutical guidelines for its interpretation. It wishes to present the structure of the oldest compositions in Amos and to indicate their posterior re-readings. It is emphasized that the compositions are the result of the union of texts from various ambits of the life of ancient Israel , thus forming a new textual expression. It is supposed that the most ancient compositions (Amos 1-6 and 7-9) arose as literature of protest and resistance in the mid-eighth century BC. The principal accent of Amos´ message is in the social criticism and in the announcement of the imminent judgement of God in history, as well as in the subdued but clear demand to re-establish justice as the grounds of social relations.

Amós es un profeta muy trabajado, también entre nosotros. Su mensaje ha acompañado los dolores del pueblo de Dios a lo largo de la historia sagrada y alentado sus esperanzas, también entre nuestro pueblo latinoamericano, especialmente en las últimas décadas. Hay mucho material publicado sobre el libro de este profeta de los tiempos bíblicos. Amós es disputado entre los intérpretes. A fin de cuentas, este profeta fue un precursor. Abrió camino para un nuevo impulso de la profecía y del profeta en los tiempos del antiguo Israel. En ese sentido, es un profeta paradigmático. Amós es ejemplar. Por eso la interpretación de sus palabras es tan disputada[1].

---

[1] El presente artículo retoma ideas centrales presentadas en mi libro *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1992 (Stuttgarter Bibelstudien, 149).

1. Hermenéutica y metodología

En la investigación exegética académica, sobre todo de influencia europea, pero también norteamericana, Amos es disputado básicamente por dos corrientes de interpretación. Una afirma que Amós habría anunciado un *jucio total de Dios contra todo el pueblo de Israel* (así, de forma ejemplar, el exégeta alemán Hans Walter Wolff[2], basado sobretodo en su interpretación del contenido de la cuarta visión en 8,2: "... y llegó el fin para mi pueblo Israel". Otra corriente afirma que el mensaje radical de Amós tiene como objetivo la *conversión de los opresores acusados* (así, por exemplo, Georg Fohrer[3] y otros, tomando como llave hermenéutica el dicho de Ez 18,23: "no quiero la muerte del pecador ..."). De una forma muy general, por tanto, la interpretación de Amós está pautada entre el anuncio de un juicio radical para todo el pueblo y la utilización del lenguaje radical para fomentar la conversión.

En la exégesis y hermenéutica latinoamericanas de las dos últimas décadas se da la búsqueda intensa de una diferenciación mayor en esta discusión con sus tesis firmemente asentadas. Esto se verifica en muchos textos menores producidos junto al calor de la hora de las luchas populares. En términos más elaborados, uno puede referirse sobre todo a los trabajos de Milton Schwantes[4]. Entre nosotros, por regla general, se ha puesto el énfasis en la interpretación de la aguda crítica social de este profeta. Hubo también un interés especial en indentificar las víctimas de ese sistema opresor en el antiguo Israel[5]. Los crímenes, los pecados y los mecanismos sociales de opresión y explotación en Israel han sido elucidados[6]. El lugar social del profeta y su mensaje han sido expuestos, destacándose sobre todo su lugar como profeta campesino con compromiso al lado de los empobrecidos y oprimidos dentro del contexto del Israel del siglo VIII a.C. Así, Amós ha sido señalado como un profeta en lucha contra el Estado y sus mecanismos de opresión. En su mensaje radical de un anuncio de juicio y destrucción para los poderosos opresores en Israel se trató de entrever señales de esperanza y de justicia, apuntando en especial hacia el "resto" que sobrevivirá al juicio anunciado. Amós parece ser um profeta "conocido". Las interpretaciones de sus palabras son como caminos marcados y ahondados por el mucho caminar en la misma senda. Eso tanto en términos hermenéuticos como metodológicos. Un nuevo acceso hermenéutico al texto original de Amós debe, según mi parecer, tomar un nuevo acceso metodológico en el trabajo con los textos para, de esa manera, dejar al descubierto de forma nueva o diferenciada – en relación con las interpretaciones - el *mensaje* de este profeta.

La mayoría de los estudios sobre Amós toman las pequeñas unidades literarias (perícopas o dichos proféticos) como punto de partida para la cristalización del mensaje del profeta. Se constata en eso una influencia acentuada de la historia de las formas ("Formgeschichte"). Tales trabajos utilizan en gran medida la "crítica li-

---

[2] *Dodekapropheton 2, Joel und Amos*, Neukirchen-Vluyn, 3ª ed., 1985, (Biblischer Kommentar, XIV/2). Cf. también, *Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest*. Munich, 5ª ed., 1981.

[3] *Die Propheten des 8. Jahrhunderts*. Gutersloh, 1974 (Die propheten des Alten Testaments, 1).

[4] Cf. "Profecia e Estado. Uma proposta para a hermenêutica profética",en *Estudos Teológicos* 22 (1982) 105-145; *Amós. Meditações e estudos*. São Leopoldo / Petrópolis, Sinodal / Vozes, 1987.

[5] Cf. Milton Schwantes, *Das Recht der Armen*. Frankfurt / Bern / Las Vegas, Peter Lang, 1977.

[6] Cf. Haroldo Reimer, "Agentes y mecanismos de opresión y explotación en Amós", en *RIBLA* 12 (1992) 69-81.

teraria" para excluir muchos textos que no se coadunan con el supuesto "mensaje de Amós" (un ejemplo de exageración del énfasis crítico-literario es el de la exégesis y la obra de Gunther Fleischer, quien llega a afirmar que Amós básicamente habría hablado en participios, siendo la mayoría de las frases con otros tiempos verbales excluidas como "secundarias")[7]. Varios otros autores han privilegiado la visión estructural del libro, sugiriendo leer el libro a partir de la forma final del texto ("Endgestalt", "literary criticism")[8]. Entre estas posiciones destacadas hay tonalidades intermedias. En cada uno de tales accesos se ha conseguido hacer observaciones importantes acerca del texto de Amós.

Creo que el mejor modo metodológico de trabajar este libro profético es leer Amós *a partir de unidades literarias mayores* que, con gran probabilidad, se remontan al proprio Amós o a círculos redactores ligado a él. El punto de partida, por tanto, no debe ser ni las unidades formales menores ni la forma final del texto, sino un estadio interrmedio. A estas unidades mayores las podemos designar como "composiciones" o "panfletos". Metodológicamente, hay una *subordinación de la "forma" respecto de la composición*. En varios textos, percibimos que hay unidades "formales" menores (frases sapienciales, fraseología cúltica, terminología jurídica, fragmentos de himnos), que, en sí, derivan de diferentes lugares sociales ("Sitz im Leben"). Sin duda es importante intentar dilucidar este contexto original de tales dichos o fragmentos, sin embargo más importante y hasta determinante es la *pregunta por la función de tales unidades formales menores dentro de una composición mayor*. Es preciso "captar" el mensaje a partir de complejos literarios mayores. Así, se puede llegar al mensaje de este importante profeta menor de una forma metódica más segura. Con tal aproximación al texto está también mejor contemplada la percepción de diferentes sujetos sociales en la composición del texto. Podríamos decir programáticamente que es necesario hacer el camino *desde el libro, o por lo menos desde la composición mayor, hacia el mensaje y la persona* de Amós, y no lo contrario.

2. Composiciones en el libro de Amós

En la investigación se afirma, en general, que el libro de Amós estaría compuesto por al menos tres bloques de textos mayores. Tales serían: el "ciclo de los pueblos" (1,2-2,16), que tendría su correspondencia en el "ciclo de las visiones" (7,1-9,4). En ambos ciclos habría una correspondencia entre cinco unidades originales (5 estrofas de dichos contra los pueblos - contra arameos, filisteos, moabitas, amonitas e Israel - y las cinco visiones), que se remontarían al profeta Amós del siglo VIII a.C. La parte central del libro estaría compuesta por el bloque mayor de 3-6. Este bloque sería, en realidad, una conjunción de varios "dichos aislados" provenientes de la actividad profética de Amós (así sobretodo Hans Walter Wolff y Jorg Jeremias). Algunos autores llegan a identificar hasta siete "composiciones meno-

---

[7] Cf. *Von Menschenverkaufern, Baschankuehe und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archaeologischer Perskpektive*. Frankfurt, Athaeneum, 1989.

[8] Cf. Pablo Andiñach, "Memoria y profecía. Análisis estructural y hermenéutica", en *Revista Bíblica* 45 n. 12 (1983) 209-301.

res" originalmente aisladas dentro de esta parte central de 3-6 (así Klaus Koch)[9]. Cada autor trabaja con la hipótesis de varias "redacciones sucesivas" de palabras originalmente proferidas de forma oral en público. Se da en eso una insistencia en constatar la "ipsissima vox prophetae". Tal sucesión de estratos redaccionales es postulada también, y sobre todo, en el reciente comentario en lengua alemana de Jorg Jeremias[10].

En mis estudios sobre el libro de Amós se fue evidenciando que este librito profético está compuesto muy probablemente de *dos unidades composicionales mayores*. Estas dos partes abarcan en términos básicos los siguientes conjuntos de textos:

I) Am 1-6 - palabras
II) Am 7-9 - visiones.

En líneas generales, estos dos complejos de textos constituyen las composiciones originales, o "panfletos", más antiguos en el libro de Amós.

Dentro de cada uno de esos conjuntos mayores de textos ("complejos" o "composiciones") hay materiales distintos en cuando a su forma y lugar de origen: dichos del propio profeta Amós ("ipsissima vox prophetae"), mas también frases, expresiones, sentencias, quejas, denuncias, de estilos diferentes que, por así decir, fueron "tomados en préstamo" de diversos ámbitos de la vida del pueblo de Israel. Esto lleva a la fuerte sospecha o, respectivamente, a la conclusión de que el proceso de redacción de una tal composición es un suceso colectivo[11]. El proceso de composición presupone al profeta con sus dichos y palabras, inspirados por el espíritu de Yavé, mas supone también el "eco" en los oyentes y simpatizantes. De esta manera, en su nacimiento, estas composiciones presuponen un grupo mayor de personas con influencias culturales distintas. En término modernos, podríamos decir que la composición de un "panfleto profético" presupone la existencia de un movimiento popular. La profecía "carismática" tiene una base de apoyo, una especie de "grupo de apoyo", para los contenidos de la locución profética. Haciendo abstracción de los problemas literarios, el texto de Jr 26 podría ser ilustrativo de tal proceso social. En dicho texto, el "pueblo de la tierra" apoya las palabras de Jeremías, en el siglo VII, evocando la memoria de palabras proferidas por el profeta Miqueas en el siglo VIII. En el análisis de Amós, tomar una composición mayor o "panfleto" como punto de partida del análisis, significa suponer un proceso colectivo en la composición del texto. En el movimiento social, la profecía se torna "literatura", que puede caber en la memoria, en una tablilla de arcilla o en un rollo.

En cada uno de los complejos mayores dentro del libro de Amós hay también marcas de la interferencia de "manos posteriores", esto es, añadidos posteriores, provenientes de redacciones o relecturas subsiguientes del material original de las composiciones de Amós.

---

9 *Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte*. 3 vols., Neukirchen, 1976 (Alter Orient und Altes Testament, 30).

10 *Der Prophet Amos*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 (Das Alte Testament Deutsch, 24/2).

11 Sobre la dimensión de la organización de la profecía, cf. Milton Schwantes, "Profecia e Organização. Anotações à luz de um texto (Am 2,6-16)", en *Estudos Bíblicos* 5 (1985) 26-39.

2.1. Arquitectura del texto de Am 1-6

La puerta de entrada del libro de Amós está constituida por el así llamado "ciclo de los pueblos" (1,3-2,16). Éste está formado por una serie de estrofas con contenidos de desgracia para pueblos extranjeros en él entorno de Israel y también para el propio Israel. Tales anuncios de desgracia son justificados por los crímenes cometidos por las respectivas instancias estatales de los pueblos denunciados. En el mismo complejo tenemos probablemente cinco estrofas "originales" de Amós, esto es, que forman parte de la composición más antigua de 1-6: Am 1,3-5: contra los arameos; 1,6-8: contra los filisteos; 1,13-15: contra los moabitas; 2,1-3: contra los amonitas y 2,6-16: contra Israel. Secundarias son probablemente las estrofas contra los fenicios (1,9-10), contra los edomitas (1,11-12) y contra Judá (2,1-5).

Es importante tener presente que este "ciclo de los pueblos" sirve de apertura del conjunto de Am 1-6. Comenzando el análisis por la estrofa "contra Israel" (2,6-16), se percibe que, en la parte de la denuncia (2,6b-8), después de una introducción estereotipada que también aparece en las otras estrofas, son denunciados varios "crímenes" o "pecados" (en hebreo: *pesha'îm*), que se refieren a ámbitos distintos de la vida del pueblo de Israel.

En términos generales, el texto de Am 2,6-16 presenta la siguiente estructura:

2,6a : Crímenes de Israel (*pish'ê yisra'el).*
Introducción estereotipada: "*por tres ... y por cuatro crímenes ...*".

2,6b-8: Lista extensa de crímenes:
- v.6b: vender por dinero al justo / *mikram bakkesef saddîq ba'abûr na'alayim 'ebyôn*
- v.7aa: violencia física contra los débiles / *sho'afîm bero'sh dallîm*
- v.7ab: distorsión del derecho en la puerta / *derek 'anawîm yattû*
- v.7ba: explotación sexual de muchachas / *yelekû 'el hanna'arah*
- v.8aa: hipoteca por causa de la leva / *'al begadîm habulîm yattû*
- v.8ba: consumo del tributo de los campesinos / *yên 'anûshîm yishtû.*

2,9: Retrospectiva contrastante ("guerra santa") y transición a 2,13.
Am 2,10-12: añadido posterior / redacción dtr).

2,13: Castigo de "Israel": una guerra de YHWH a través de un evento de la naturaleza (terremoto).

2,14-16: Desastre para "Israel" = ejército.
- ágil + fuerte / *qal + qal b^{e}raglaw*
- valiente + arquero / *gibbôr + hazaq*
- "infantería" y "caballería" / *topesh haqqeshet + rokeb hassûs*
- vergüenza del comandante / *'ammîs libbô baggibbôrîm*

Por la estructura de la *denuncia*, debería haber, por lo tanto, "varios culpados" por esos "crímenes de Israel". Al observar las varias denuncias se percibe que hay allí crímenes relacionados con el poder estatal instituido (derecho público: 2,7aα. 7bα. 8aα. 8bα). Otros crímenes denunciados son transgresiones que tienen lugar en el ámbito de las relaciones económicas y jurídicas de israelitas particulares

(derecho privado), sin la injerencia directa del Estado (2,6b: relaciones de deudas y 2,7ab: distorsión del derecho en la puerta).

A partir de esta constatación inicial de la existencia de varios grupos denunciados en Am 2,6b-8 (las referencias al ámbito religioso probablemente son secundarias) debería haber, dentro de la lógica del dicho profético, una correspondencia formal y de contenido entre la parte de la denuncia (2,6-8) y la parte del *anuncio* de juicio (2,13-16). Un análisis más cuidadoso de 2,13-16, sobretodo de la terminología utilizada, evidencia, sin embargo, que los destinatarios del anuncio de desgracia es únicamente el *ejército* de Israel (un análisis de la terminología usada en los vv.13-16 logra mostrar de forma convincente que aquí se trata del ejército).

De esta manera, por lo tanto, dentro de la *estrofa contra Israel* (2,6-13), y en una comparación de la "denuncia" (2,6-8) con el "anuncio de juicio" (2,13-16), se verifica un *desfasaje*: *los amenazados en los vv.13-16 no coinciden con los denunciados en los vv.6b-8*. Esa importante observación requiere una explicación, que solamente puede ser obtenida a través del análisis del contexto mayor de Am 1-6.

Para avanzar en esa cuestión, es importante referirse a las otras estrofas del ciclo de los pueblos. Antes de hacer una comparación con las estrofas contra los otros pueblos conviene señalar todavía que dentro de la estrofa contra Israel (2,6-13) tenemos una intercalación de algunos elementos distintos entre la denuncia y el anuncio. Se verifica esto primero en Am 2,9. Ahí se realiza una retrospectiva contrastante, que tiene por referencia el tema de la "guerra santa". Este versículo remite a 2,13, donde igualmente el castigo de "Israel" está vinculado con un acontecimento bélico promovido por el proprio YHWH. Dios promoverá la derrota del "Israel militar" descrito en 2,14-16 a través de un fenómeno de la natureza: un terremoto. De esta forma, el punto de conexión entre 2,9 y 2,13, y de esa manera entre la denuncia y el anuncio, es la referencia común a la guerra santa. Tal referente parece ser importante en el imaginario profético de Amós: el propio YHWH hará una "guerra" contra "Israel". En 2,10-12 tenemos una interpolación que, por su lenguaje peculiar, se origina muy probablemente en una redacción/revisión deuteronomista del libro de Amós.

En un análisis de la estructura de la composición de las estrofas contra los pueblos, que muy probablemente se remontan a la composición más antigua, se pueden hacer las observaciones siguientes:

a) En la parte de la *denuncia*, en cada una de las estrofas siempre es acusado un "pueblo" en cuanto realidad estatal (1,3-5: arameos; 1,6-8: filisteos; 1,13-15: amonitas; 2,1-3: moabitas). En cada estrofa es denunciado solamente *un* crimen/pecado. Los respectivos crímenes están vinculados con *acciones militares de la respectiva instancia estatal*.

b) En la parte del *anuncio* dentro de esas estrofas en el ciclo de los pueblos, la desgracia anunciada siempre tiene *tres* blancos distintos:

- las construcciones palaciegas del respectivo Estado,
- la élite gobernante,
- el ejército.

Comparadas las estrofas contra los otros pueblos con la estrofa contra Israel, se percibe otro *desfasaje*. En el anuncio de juicio contra los otros pueblos, la desgracia alcanza al Estado respectivo por causa de los crímenes del ejército. En la es-

trofa de Israel, la desgracia alcanza solamente al ejército por causa de los crímenes de varios sectores del pueblo de Israel.

Esto levanta la sospecha, y la conclusión respectiva, de que con el anuncio de juicio contra el ejército en Am 2,13-16 solamente fue enfocado *un* sector responsable por los crímenes denunciados en 2,6-8. Los anuncios de castigo contra los otros pueblos responsables, y por tanto contra otros sectores de la estructura estatal y contra personas del ámbito de las relaciones privadas, serán todavía desdoblados en los capítulos siguientes dentro de Am 1-6.

Se añade a todo ello una observación respecto de la terminología. En el anuncio de juicio contra los otros pueblos, Amós acostumbra usar el término hebreo *'armôn* (plural: *'armenôt*) para referirse a las construcciones palaciegas que serán destruidas en el juicio venidero anunciado (cf. 1,4.7.14; 2,2). Dicho término, falta en la estrofa contra Israel (2,6-16), pero, dato muy interesante, reaparece en lugares significativos de Am 3-4 y 5-6. De tal forma, se impone la observación de que 3-4 y 5-6 están relacionados con 1-2, en especial con la estrofa contra Israel (2,6-13). Se puede resumir lo expuesto con el siguiente esquema, presuponiendo desde ya resultados de análisis más detallados:

Am 1,3-5 Arameos	Denuncia: Anuncio:	trillar a Galaad con trillos de hierro - destrucción de los *'arm^{e}nôt* a través del fuego - destrucción del gobernante - deportación del *'am 'aram* (ejército)
Am 1,6-8 Filisteos	Denuncia: Anuncio:	deportación de poblados pacíficos y su venta a Edom - destrucción de los *'arm^{e}nôt* a través del fuego - destrucción del gobernante - decimación del *sh^e'erît p^{e}lishtîm* (ejército)
Am 1,13-15 Moabitas	Denuncia: Anuncio:	rasgar el vientre de mujeres grávidas para expandir territorio - destrucción de los *'arm ^{e}nôt* a través del fuego - decimación de los combatientes (ejército) - destrucción del gobernante + funcionarios
Am 2,1-3 Amonitas	Denuncia: Anuncio:	profanación del túmulo del rey de Edom (¡quemar huesos!) - destrucción de los *'armenôt* a través del fuego - decimación en el combate (ejército) - destrucción del gobernante + funcionarios por la espada
Am 2,6-16 Israel	Denuncia: Anuncio:	- v.6b: relaciones económicas entre israelitas (esclavización por deudas) - v.7aa: violencia física contra los débiles (*dallîm*) - v. 7ab: distorsión del derecho en la puerta - v.7ba: explotación sexual de muchachas empobrecidas/esclavas - v. 8aa: hipoteca por causa de trabajos forzados/leva - v.8ba: tributación de la producción campesina - v.13-16: aniquilamiento del ejército

Am 3,9-4,3	Denuncia:	diversos "crímenes" en la ciudad de Samaria
	Anuncio:	- destrucción de los *'arm^{e}not* en la ciudad - "entrega" de la ciudad (3,910) - destrucción de los gobernantes (3,12) - deportación de la élite (4,1-3)
Am 5,2-6,11	Denuncias:	- ámbito social/jurídico/económico (5,7-17 ; cf. 5,10-12) - ámbito religioso (5,18-27; cf. 5,18b-20) - ámbito administrativo (6,1-11; cf. 6,4-6)
	Anuncio:	- entre los campesinos (¡ricos!) (cf. 5,16-17) - deportación de los agentes religiosos (cf. 5,27) - fin de la fiesta de la élite: destrucción de los *'arm ^{e}nôt* moldura: 5,7* + 6,12: inversión del *mishpat* y de la *s^{e}daqah* (cf. 5,24) 2ª moldura: 5,2-3 + 6,13-14: prognosis de catástrofe militar

En un análisis y comparación de Am 3-4 con la estrofa contra Israel (2,6-13), y sobre el trasfondo de todo el "ciclo de los pueblos" (1-2), se pueden hacer las observacieones siguientes:

1) Se observa que el término hebreo *'armôn / hermôn* aparecen en 3,9 y 4,3, formando ahí una especie de "inclusio", esto es, con ese término se inicia y se concluye un conjunto en Am 3-4. Presuponiendo otros análisis, se puede concluir que *3,9-4,3* constituye un bloque de texto, que podríamos llamar "*complejo anti-Samaria* " y que desdobla elementos de la denuncia en 2,6b-8.

2) Dentro de este conjunto de 3,9-4,3 hay cuatro subunidades, todas las cuales tematizan la ciudad-capital Samaria, sus construcciones palaciegas y sus moradores/gobernantes:

a) 3,9-11: comportamiento y destino de la ciudad,
b) 3,12: destrucción de los gobernantes,
c) 3,15: destrucción de las construcciones palaciegas,
d) 4,1-3: deportación de las damas de la corte ("vacas de Basán").

3) En su conjunto, este "complejo anti-Samaria" desdobla el anuncio de desgracia contra la *elite* gobernante y las *construcciones* del Estado. Tales eran los dos elementos que faltaban en el anuncio de la estrofa contra Israel (2,6-16). Se da, de tal forma, un avance circular en el pensamiento del texto de Am 1-6. La estrofa contra Israel se constituye en punto neurálgico, a partir del cual se articula el texto mayor de 1-6.

En lo que atañe al *anuncio* de juicio, una comparación de 3-4 con otras estrofas del "ciclo de los pueblos" (1,3-2,16) permitiría ver que el mensaje está completo y concluido. Al final, los otros "culpados" del ámbito estatal denunciados en 2,6-8, esto es, la élite ciudadana y las construcciones palaaciegas, recibieron su anuncio de desgracia en el contexto de 3,9-4,3. Se comprueba, a partir del conjunto de *denuncias* enfocadas en 2,6b-8 hasta el final de 3-4, que todavía *no* fueron desdobladas las denuncias referentes al ámbito de las relaciones económicas y jurídicas entre los israelitas (derecho privado / relaciones de préstamo en especie, cf. 2,8a.b).

Por lo tanto, el mensaje, fundado en la estrofa contra Israel, tiene un desarrolladas más, dentro de 1-6.

Es importante percibir, para esa continuidad, que en 5-6 el término *'armôn* / "construcciones palaciegas" y el tema de la "dolce vita" de sus habitantes (elite) son retomados explícitamente en 6,1-11. En relación con 5-6, otros autores ya habían hecho la observación de que en este bloque hay claras correspondencias formales, que se desarrollan en la secuencia de a) grito de *hôy*, b) referencia al día de Yavé, c) denuncia de injusticias, d) apelación (positiva o negativa), e) anuncio de desastre.

Si se presta atención a los contenidos tratados en los tres conjuntos de textos (5,7-17; 5,18-27; 6,1-11) se percibe que enfocan ámbitos distintos de la vida del antiguo Israel. El primer bloque (5,7-17) tematiza cuestiones del área social y jurídica (jurisprudencia y relaciones de préstamos). El segundo (5,18-27) se refiere al ámbito religioso, y el tercero (6,1-11) enfoca la "dolce vita" en la corte de Samaria.

	Social/jurídico Am 5,7-17	**Religioso Am 5,18-27**	**Administrativo Am 6,1-11**
A "¡Ay!"	5,7: inversión del *mishpat* y de la *s^{e}daqah*	5,18a: deseo del *yôm* YHWH	6,1: despreocupados en Samaria (6,1b-2: ¿añadido?)
B **Día/acción de YHWH**	5,8-9: desgracia sobre fortalezas y ciudades fortificadas	5,18b-20: el día de YHWH es contrario a lo esperado	6,3: los gobernantes reprimen el día de YWHW + practican la violencia
C **Descripción**	5,10-12: rechazo de los justos en la puerta / prácticas contra el pobre - Construcción de casas grandes (negación) - viñas espléndidas (negación) - presentes de soborno - (v.13: ¿añadido?)	5,21-23: desprecio de YHWH por las práticas religiosas: - fiestas - reuniones festivas - presentes - sacrificio de ganado cebado - cánticos - instrumentos (v.22aα: ¿añadido?)	6,4-61: "dolce vita" en la corte - estar acostados en muebles de marfil - consumo de carnes tiernas - deleite con música - consumo de vino en cantidad - ungirse con óleos finos
D **Apelación**	(v.14: ¿añadido?) 5,15: buscar el bien / odiar el mal Restablecer el *mishpat* en la puerta	5,24: exigencia programática de *mishpat* y *s^{e}daqah* v.25-16: agregado dtr	6,6b: ..... Ningún reclamo; apenas una constatación: la elite no se preocupa de la ruina de José/pueblo
E **Anuncio**	5,16-17: muchos muertos en Israel / siervos y viñadores conclaman el funeral de los señores (!)	5,27: Deportación del personal de los santuarios	6,7.8.11: Fin de la fiesta - deportación - destrucción del palacio - entrega de la ciudad - destrucción de las construccines (v.9-10: agregado)

La tesis aquí sostenida es que en 5-6 está siendo desdoblado una vez más el contenido central de las denuncias y del anuncio de juicio ya indicados sobre todo en la "estrofa contra Israel" (2,6-16). En estos tres bloques de texto (columnas) se abordan de una forma más detallada los temas centrales de la profecía de Amós. Destaca en cada uno de los bloques su crítica social, lo mismo que el anuncio de un juicio divino inminente. Simultáneamente, en estos tres bloques, en especial en la parte "d" (= apelación), hay expectativas distintas del profeta en relación a los protagonistas denunciados en cada uno de los ámbitos de la vida social de Israel. En el área de la jurisprudencia y del derecho privado, se da un reclamo básico de "reconstituir la justicia en la puerta" (5,15). Equivale a la expectativa de una reorganización de la justicia a partir de la instancia de la jurisprudencia popular. Con relación al ámbito de la administración público-monárquica no hay ninguna expectativa. Hay solamente una constatación negativa: la elite de Samaria no se preocupa de la ruina del pueblo (= José). La frase programática en 5,24 ("... y que corra como agua el derecho, y la justicia como un arroyo que nunca se seca") probablemente no se refiere sólo al ámbito religioso, sino que es programática para todo el conjunto de 5-6. En última instancia, dentro del libro de Amós, es aquí donde se expresan las expectativas positivas para la práctica de la justicia. El binomio juicio y justicia (*mishpat* y *s^{e}daqah*) adquire centralidad a partir de 5-6.

En torno de ese bloque de 5,17-6,11, dentro del cual se perciben marcas de interpolaciones o redacciones posteriores, hay como dos encuadres fácilmente perceptibles:

A 5,2-3: pronóstico de catástrofe militar
(caída de la "virgen Israel")
5,4-6a: no buscar los santuarios (Betel, Guilgal),
sino a YHWH
B 5,7: Inversión del *mishpat* y de la *s^{e}daqah*

C **Am 5,17*-6,11**. Frase programática: *mishpat* y *s^{e}daqah* (5,24)

B' 6,12: el *mishpat* sufrió una inversión;
los frutos de la *s^{e}daqah* son amargos
A' 6,13-14: derrota militar de quienes se alegran con la conquista de Lo-Debar
YHWH suscitará (*qûm*) un *gôy*/ pueblo contra la casa de Israel

El *primer encuadre* (5,7 y 6,12) refleja la inversión del juicio y de la justicia dentro de la sociedad de Israel. Las estructuras sociales clánicas están corrompidas a tal punto, que los frutos de la justicia son amargos como ajenjo. Es posible que en el contexto de una adecuación posterior del texto, un posible *hôy* en 5,7 haya sido suplantado, de modo que en este punto la reconstrución en el esquema es hipotética.

Un *segundo encuadre* está constituido por *5,2-3 y 6,13-14*. En ambas partes está presente el tema del militarismo/ ejército. Am 5,3 hacer el pronóstico de una catástrofe militar: la ciudad (¿capital?) que haga salir una tropa solamente tendrá un 10% de regreso. En 6,13-14 se hace inicialmente referencia a personas que se alegran por una victoria militar sobre Lo-Debar (6,13a), o que creen poder confiar en su poderío bélico (Carnáyim - v.13b), localidades de Transjordania. Después se anuncia, a través de una locución divina en 6,14, cargada de títulos de YHWH, el "hacer surgir" (*qûm*) de un pueblo (*gôy*) que oprimirá a la "casa de Israel" (= "vosotros") desde el norte (= Hamat) hasta el sur (torrente de la Arabá). Aquí se hace el pronóstico de una devasta-

ción militar contra el Estado del Reino del Norte, sobretodo contra las fuerzas militares que apoyan la soberania nacional y la seguridad de las fronteras.

Dentro del bloque final de 4-6 quedan todavía fragmentos de textos que parecen interconectados. Por ejemplo, la crítica a las peregrinaciones a los santuarios de Betel y Guilgal e 4,4-5 es retomada en 5,4-6, donde se afirma que en vez de buscar los templos se debe buscar (hebr. *darash*) al propio YHWH. La liturgia penitencial de 4,6-12, lo mismo que el framento hímnico de 4,13 y el título / introducción de 5,1, perturban la composición más antigua.

Con estas observaciones sobre la estructura manifiesta de la composición de Am 5-6 se hace evidente que en estos dos capítulos está desdoblado una vez más todo el mensaje del profeta Amós. Reaparecen los temas del conflicto con los poderes establecidos del Estado del Reino del Norte (ciudad y corte, templo y sacerdocio, ejército) y los anuncios respectivos de desgracia, así como los conflictos dentro de la propia sociedad civil a través de perversiones en la estructura del derecho y de las relaciones de deuda-préstamo entre israelitas privados[12]. Estas instancias están bajo la amenaza de *juicio* inminente de parte del propio YHWH. En este bloque aparecen también, aunque de forma tenue, pero clara, las expectativas positivas del profeta. Tanto en 5,15 cuanto en 5,24 la expectativa positiva que puede salvaguardar un futuro para el pueblo de Israel se relaciona con la práctica de la *justicia*. Por lo tanto, *juicio* y *justicia* son el tema central en la profecía de Amós.

2.2. Arquitectura del complejo de las visiones: Am 7-9

Am 7-9 constituye el segundo bloque de contenido y mensaje dentro del libro de Amós. La sobrecargada introducción redaccional al libro en 1,1 indica la existencia de dos partes principales en el libro: palabras (1-6) y visiones (7-9).

Dentro del conjunto de 7-9, las visiones constituyen la espina dorsal del texto. Las visiones (7,1-3; 4-6; 7-9; 8,1-3; 9,1-5) estructuran el texto general. Entre estas visiones están injertados/colocados textos menores, distintos en cuanto a su perfil diacrónico. Algunos de esos textos pueden perfectamente ser de la época de Amós o del propio profeta (8,4-7). Otros probablemente deben haber surgido en épocas diferentes, siendo agregrados posteriormente. Eso vale sobretodo para los dos bloques finales (9,7-10 y 9,11-15) que, probablemente, constituyen dos conclusiones (epílogos) diferentes del libro de Amós. Gráficamente, el texto puede ser representado así:

7,1-3 - primera visión
7,4-6 - segunda visión
7,7-9 - tercera visión
7,10-17 - relato sobre Amós
8,1-3 - cuarta visión
8,4-14 - colección de palabras diversas
9,1-4 - quinta visión
9,5-6 - fragmento de himno
9,7-10 - primera conclusión del libro
9,11-15 - segunda conclusión

---

12 Sobre las relaciones entre préstamos / deudas en la profecía y en las leyes sociales de Israel en el siglo VIII, cf. Haroldo Reimer / Ivoni Richter Reimer, *Tempos de Graça. O Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo / São Paulo, CEBI / Paulus / Sinodal, 1999, pp. 66-80.

En la investigación, sobre todo a partir del influyente comentario del exégeta alemán Hans Walter Wolff, se ha acentuado una estructura del complejo de visiones, destacando dos pares de visiones: (7,1-3 + 7,4-6 x 7,7-9 + 8,1-3), culminando en la quinta como el ápice del bloque. A decir verdad, a pesar de afirmarse la visión como clímax del conjunto, muchos autores toman la cuarta visión como programática para afirmar el eje hermenéutico: *"... llegó el fin para mi pueblo Israel ..."*. Un énfasis en el paralelismo de estos dos conjuntos de visiones tiene obviamente ayuda en el texto mismo, sobre todo por los paralelos terminológicos.

Tal concepción del paralelismo entre la tercera y la cuarta visión se basa también en el hecho de que la palabra hebrea *'anak*, que solamente aparece en este texto, significaría "plomo". YHWH estaría verificando si el "muro de Israel" está "a plomo". La afirmación de YHWH en 7,8b "he aquí que pondré la plomada en medio de Israel" ya estaría significando el anuncio de un juicio similar al de la cuarta visión, en la cual se afirma que "llegó el fin para mi pueblo Israel" (8.2b).

Tal interpretación de las visiones hoy ya está siendo seriamente discutida. Sobre todo el exégeta alemán Walter Beyerlin contribuyó a una revisión de las visiones de Amós. Como no hay similitud alguna con el término *'anak* dentro de la Biblia Hebraica, la única ayuda puede venir de las otras lenguas semíticas. A partir de éstas surge la afirmación de que el significado básico de *'anak*, o de su equivalente semítico, es "estaño", por tanto un material raro utilizado en la antigüedad para la confección de objetos/instrumentos bélicos. Las cuatro veces que la palabra aparece en la tercera visión deben, por lo tanto, ser entendidas a partir de este sentido básico de *'anak* como estaño[13].

A partir de esto, la tercera visión (7,7-9) pasa a recibir otro sentido, sobre todo en la relación de la "explicación" de la visión (7,9) con la visión en sí (7,7-8). Respecto de *'anak* se debe tomar el sentido básico de estaño como materia prima para la confección de material bélico. A partir de esto, se puede entender mejor la llamada "explicación" de la visión en 7,9. Allí, en términos generales, se anuncian acciones guerreras contra los centros de poder del Estado de Israel / Reino del Norte. En 7,9a se anuncia la destrucción de los santuarios/templos estatales y en 7,9b se habla de un levantamiento bélico contra la "casa de Jeroboán".

Justamente estos dos elementos de la "explicación" de la visión son desdoblados en la cuarta y en la quinta visión. En la cuarta (8,1-3), se habla metafóricamente de una "acción de cosechar selectivamente", que en términos concretos tendrá su contrapartida real en una "recolección selectiva" en la casa real / corte, de modo que solamente las "cantoras de palacio" sobrevivirán (8,3). En la quinta visión (9,1-4), se alude a la destrucción de un santuario estatal (¿Betel?) y a la matanza de personas, cuya presencia en el santuario se presupone. Debe tratarse de los sacerdotes. En el conjunto de las visiones no hay, en verdad, un paralelismo entre pares de visiones, sino mucho más un *crescendo*, de modo que la tercera visión estrutura las demás. En términos gráficos, se puede representar el todo de la siguiente forma:

---

[13] Cf. *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*. Freiburg / Gotinga, 1988 (Orbis Biblicus et Orientalis, 81). Esta interpretación está también siendo aceptada en el comentario reciente de Jorg JEREMIAS mencionado arriba.

Am 7,7-9: acciones guerreras contra los centros de poder de Israel
v.9a: destrucción de los santuarios estatales
v.9b: levantamiento contra la casa de Jeroboán
Am 8,1-3:
cosecha seletiva en la corte
Am 9,1a:
destrucción de un santuario estatal
(¿Betel?) + muerte de sacerdotes

De esta manera, pues, si queremos obtener de las visiones un eje de sentido, éste debe ser tomado a partir de la tercera visión. Es la principal, siendo la cuarta y la quinta su propio desdoblamiento.

Dentro de los capítulos 7-9 tenemos, además de las visiones, también algunos otros textos colocados entre las visiones. Así, después de la tercera visión hay un relato sobre la persona de Amós (7,10-17), en el cual básicamente se desdobla el tema del conflicto con el poder establecido y sobre todo la interpreteación que sectores de la clase dirigente tenían del contenido de la profecía de Amós. A los ojos de la elite, el profeta es un "conspirador", interesado en un "golpe de estado".

En 8,4-14 hay una serie de "palabras sueltas", provenientes probablemente de la actividad del propio Amós. 9,5-6 constituye un fragmento himnico, relacionado con 4,13.

Am 9,7-10 constituye una primera conclusión del libro de Amós. Dicho texto debe de haberse originado cuando la fusión de las dos partes principales del libro, esto es, el complejo de las "palabras" (1-6) y el complejo de las visiones (7-9).

Encontramos una segunda conclusión en 9,11-15. Se trata ahí de una perspectiva judaíta de restauración de la casa de David. Este texto está en el nivel de una relectura judaíta del libro de Amós, posiblemente en época exílica o postexílica. Aquí la perspectiva es de un anuncio de gracia como superación de las originales palabras de juicio.

3. Redacciones y relecturas en el libro de Amós

El libro de Amós es el resultado de un proceso sucesivo de composición, redacciones y relelcturas[14]. En trazos gerales podemos suponer las seguientes etapas:

3.1. Composiciones independientes pero antiguas

El libro del profeta Amós está constituido básicamente por dos grandes composiciones: Am 1-6* - las palabras de Amós, y Am 7-9: visiones. Cada una de esas dos composiciones tiene probablemente su propia introducción / título, hoy reunidos en la sobrecargada introducción de 1,1. Estas composiciones más antiguas ("panfletos") deben de haber surgido antes de la presencia contundente de los asirios en el ámbito siro-palestinense (a partir de 745 a.C.). las composiciones más antiguas en Amós deben de haber surgido en torno del 750, durante la época del gobierno de Jeroboán II, como literatura de protesta y resistencia contra la opresión y la expxlotoación de

[14] Para una visión general de las relecturas de los profetas dentro del *corpus* profético, cf. el artículo de J. Severino Croatto, "La estructura de los libros proféticos", en el presente número de *RIBLA*.

hombres, mujeres y niños campesinos empobrecidos dentro del proceso de expansión militarista en este período. La profecía crítica de Amós articula la resistencia.

3.2. Fusión de las composiciones más antiguas

Estos panfletos originales recibieron una primera reelaboración cuando fueron fundidos para formas algo como el "libro original de Amós". Esta primera redacción puede todavía haber sucedido en el tiempo de la existencia del Reino del Norte, por tanto antes del 722. En este proceso sucedieron básicamente tres cosas:

a) *Creación de una introducción.* Ya hace mucho que se ha percibido que el título actual o introducción en 1,1 está "sobrecargado". Eso se debe probablemente al hecho de que en este primer proceso de redacción fueron juntadas las dos composiciones mayores (1-6 + 7-9), siendo sus títulos originales fundidos y aumentados por la indicación histórica "dos años antes del terremoto". Esquemáticamente:

título del bloque 1-6	título del bloque 7-9
palabras de Amós de Técoa	*"dichos/palabras" de Amós de Técoa, el visionário, que tuvo visiones*
1,3-2,16 + 3,4-6	7,1-6 + 7,7-9 + 8,1-3 + 9,1a (2-4a)
3,9-4,3	
5,2-6,14	

b) *Agregado de palabras y fragmentos de Amós que ya existían antes y paralelamente a las composiciones.* Aquí debemos pensar primeramente en las palabras de 4,4-5 y 5,4-5, que están fuera de la estructura del complejo, pero que probablemente remontan a Amós. También 8,4-7, texto que en términos de contenido está muy próximo de 2,6b y 5,10-12 y que amplía el rayo de las personas amenazadas con juicio, debe haber sido colocado en este momento en el lugar actual. Lo mismo pudo haber acontecido con algunas palabras de 8,8-14. En este momento también pueden haber surgido conexiones intratextuales entre 1-6 y 7-9, como la inclusión de 9,1b +4b, que depende de 2,13ss. Es difícil decidir si 7,10-17 surgió en este momento o si fue formado en ocasión de una relectura judaíta; en todo caso, el texto presupone la fusión de los dos panfletos originales.

c) *Creación de 9,7-10 como conclusión condensadora del libro original.* Este texto constituyó probablemente una especie de "resumen" general del contenido del "libro original", remitiendo los versículos a distintas partes del livro de Amós. El contenido de 9,7a, con el énfasis en la universalidad del actuar de YHWH, remite al "ciclo de los pueblos"; 9,8-9, con el tema del "juicio selectivo", señala hacia las visiones. 9,10, con el tema del rechazo de un juicio divino, apunta al bloque de 3,9-4,3 y 5,2-6,11. De esta forma, este texto puede ser entendido como un "resumen" y primera conclusión del libro de Amós.

3.3. Otras relecturas

Este "libro original" de Amós, constituido por la fusión de dos panfletos originalmente distintos, sufrió otras relecturas a lo largo de su proceso de transmisión. Sin la pretensión de abarcar todo, se pueden suponer las siguientes:

a) Una *relectura judaíta* añadió pequeñas adiciones como la mención de Sión en 6,1aa, las frases de molde de 1,2a y 3,8 (YHWH ruge desde Sión) y los reclamos

para oír en 3,1a (+2-3); 4,1 y 5,1, que reestructuram el material más antiguo. Esta relectura ya supone la destrucción del Reino del Norte y sirve como advertencia delante de un desastre similar para el Reino de Judá.

b) Una *actualización en la época de Josías* podría haber introducido 3,14-15. En esta época pudieron haber cambiado las formas verbales a imperativos en la quinta visión, de tal modo que pudieran ser aplicadas a Josías y a su política de destrucción de los santuarios del interior. También la mención prohibitiva de Berseba en 5,5ag y 8,14 pudo haberse dado en ocasión de la centralización del culto.

c) Una *relectura deuteronomista en la época del exilio* debe haber introducido 1,9-12; 2,4-5.10-12; 3,1b.7; 5,25-26. También las partes doxológico-hímnicas y la liturgia de penitencia (4,6-13) pertenecen a esa relectura.

d) Una *relectura postexílica* puede ser responsable de la introducción de pequeñas adiciones que buscan situar las críticas sociales en el ámbito del templo (2,7bb; 2,8ab.bb; 5,22aa). El final actual del libro en 9,11-15 representa la esperanza por la restauración de la casa caída de David.

4. Mensaje / proyecto de Amós

Si se toman las composiciones más antiguas de Amós como punto de partida para esbozar su mensaje o proyecto, se observa claramente que en estos textos hay una crítica contundente a los agentes y a los mecanismos de expxlotación y opresión de los campesinos empobrecidos bajo el gobierno expansionista de Jeroboán II y bajo las condiciones de un incremento de relaciones de préstamos y deudas entre personas del propio pueblo en el siglo VIII a.C. Los desmanes en el área pública y las perversiones entre los israelitas particulares son contemplados en la profecía crítico-analítica de las composiciones de Amós.

En el mensaje de estos textos proféticos sobresale, además de las denuncias sociales, el anuncio de un juicio inminente de YHWH en la historia de su pueblo. Amós es el profeta que invierte las expectativas por un ansiado "día de YHWH" (5,18-20). Si la tradición-esperanza por un glorioso *yôm YHWH* funcionaba como "ideología de seguridad político-religiosa", Amós invierte esa expectativa e introduce de forma masiva en la teología de Israel la tesis de que YHWH vendrá para una "guerra santa" contra el propio pueblo de Israel por causa de las injusticias reinantes en la sociedad. La perversión de la justicia para con los pobres, la opresión de los empobrecidos y la explotación de las personas más débiles clama por el juicio divino. Y YHWH, aquel que es "fuerte como un roble" hará venir el "día malo" sobre los fuertes de Israel.

En *resumen,* podemos decir que el juicio inminente anunciado por la profecía de Amós se abatirá, por un lado, sobre el estado tributario, sus instituciones y sus agentes y, por el otro, sobre los fuertes en la sociedad civil de Israel.

La *crítica al ejército* y sus atrocidades en las acciones expansionistas en ese período tiene su correspondencia en el anuncio de un desmantelamaiento de las fuerzas militares de los estados vecinos (1,5.8b.14b; 2,2b) y sobre todo de Israel (2,13-16; 3,11b; 5,2-3; 6,13-14).

La *crítica a la religión oficial* y su instrurmentalización en el proceso de extorsión de tributos de la población campesina (4,4-5; 5,21-23) trajo como consecuencia el anuncio de la decimación de tales instituciones religiosas (templos) y sus

agentes (5,27; 7,9; 9,1). En la crítica a la corte aparecen las formulaciones más flagrantes y marcadas de la crítica social de Amós (2,8; 3,9-10; 4,1; 6,1-7). El conjunto y la secuencia de esas críticas permiten reconstruir que los mecanismoos de explotación para garantizar la "dolce vita" y para eternizar la opresión sobre los campesinos son la tributación en especie, el trabajo forzado temporario (leva), la coacción religiosa y la coerción por la fuerza de las armas. Con todo, ¡ay de aquellos que están seguros en Samaria (6,1), porque YHWH pondrá fin a todo eso! Terminará con la "dolce vita" de los "buenas vidas" (6,7). La ciudad y la corte como polo aglutinador de la explotación y del consumo, con sus muros, sus castillos, será devastada y destruida en el juicio anunciado (3,11; 4,2-3; 6,7-11).

La *crítica a la perversión del derecho en las relacione económicas privadas* (2,6b; 5,10-12; 8,4-6) trajo consigo el anuncio de un juicio divino también sobre los "ciudadanos normales", que se sirven dolosamente de la jurisprudencia popular para enriquecimiento propio. Solamente para este ámbito la profecía expresa un reclamo positivo para que en la institución de la jurisprudencia popular, esto es en la "puerta" o "plaza pública" sea restituido el derecho (5,15): "*¡Odien el mal y amen el bien: restablezcan la justicia en la puerta!*". Aquí está la exigencia positiva por excelencia en la profecía de Amós. Los israelitas son conllamados a re-construir als relaciones sociales basadas en la justicia y en el derecho (*mishpat / sedaqah*). Sólo así será posible escapar del juicio venidero anunciado. El futuro de un "resto" pasa por la práctica de la justicia.

Si miramos todo el mensaje profético de Amós, sobresale el anuncio del juicio inminente de YHWH sobre su propio pueblo. En términos sociales, significa el desmantelamiento de la estructura del estado tributario en Israel. Se puede decir que Amós articula un proyecto de "re-tribalización", esto es, que después de la anunciada-esperada derrota del estado tributario, las familias y los clanes de Israel podrán reconstruir su vida sobre nuevas bases de justicia y derecho.

Es interesante observar que en el imaginario de las composiciones de Amós el futuro está expresado en categorías clánico-familiares. En 5,6 se habla de la "casa de José"; en 5,15, la expresión "resto de José" indica la instancia social que, tal vez, sobrevivirá al juicio de YHWH. En 6,6b se critica la postura despreocupada de la elite que no "se conduele" por causa de la "ruina de José", esto es, la desintegración de la nación israelita. En el ciclo de las visiones, la expresión "pequeño Jacob" (7,2.5) indica los campesinos depauperados.

En Amós, la crítica social y el anuncio del juicio divino articulan la visión de un Dios que toma partido por las personas pobres y oprimidas en la sociedad del propio pueblo de Israel y también en los pueblos vecinos (1,3.6.13; 9,7). En Amós se verifica una profunda defensa de los débiles y empobrecidos e una lucha por sus derechos. La profecía articula el movimiento y la esperanza por un Dios que a través de un "día malo" (5,18-20; 5,8-9; 6,3b) hará que en la tierra reine la justicia, la paz y la dignidad humana. El juicio hace camino a la justicia.

Haroldo Reimer
Alameda Alcides, 102
24230-120 – Niterói – RJ
Brasil
(55) 21-711-2504
reimer@provide.psi.br

MILTON SCHWANTES

SOBREVIVENCIAS
Introducción a Abdías

Resumen
Los contenidos del libro de Abdías, el menor entre los Doce Profetas, reflejan la situación en Jerusalén después de su destrucción en el 587 a.C.: grupos edomitas habían asistido a la ruina de la ciudad y perseguido a los sobrevivientes. Para la interpretación, es decisivo percibir que Abdías ve (su libro es una "visión") la realidad de sus días a partir de los fugitivos, aquéllos cuyas vidas fueron ahorradas en medio de la ruina. Su libro manifiesta el derecho a la vida de los fugitivos, y en eso está en la tradición de Jeremías (véase en especial Jr 37-45).

Abstract
The contents of the book of Obadiah, the smallest among the Twelve Prophets, reflects the situation in Jerusalem after its destruction in 587 BCE. Edomite groups had come to the ruined city and persecuted the survivors. In order to unterstand the book of Obadiah, it is crucial to perceive that Obadiah sees – his book is a "vision" – the reality of his time from the perspective of the fugitives, whose life was spared in the midst of ruin. The book of Obadiah argues for the right of the fugitives to live, and thereby stands in the tradition of Jeremiah (especially chaps. 37-45).

El texto es breve. En total son 21 versículos. En esta brevedad no hay profeta-visionario que se le pueda comparar. Pero no por eso son pocos los problemas que se refieren a su interpretación. Se dice por ahí, por ejemplo, que Abdías es nacionalista, y por eso representaría antes un problema que un mensaje. ¿Será así?

Sugiero que nos aproximemos al visionario a partir de su ubicación en la secuencia de los Doce Profetas Menores.

Abdías entre Amós y Jonás

El libro de *Amós* termina en 9,11-15 celebrando la esperanza davídica: "la restauraré como en los días de antaño" (v.11). Uno de los contenidos de esta expectativa se refiere a Edom, el tema de Abdías: "para que [la tienda de David] posea-/herede lo que queda de Edom" (v.12). El verbo "heredar"/ "poseer" también está en Ab 19, donde tiene a Esaú como objeto. Podríase, pues, entender Abdías como un libro que propone, al estilo nacionalista, la ocupación de Esaú/Edom. Pero no es necesariamente éste el lazo que mejor conecta Abdías con Amós. Podría verse mejor vinculación con Amós a la luz de Am 9,7 o de 1-2 o todavía de 3,1-2: Israel - en calidad de elite y de estado explotador- no lleva grandes ventajas en relación con

otras naciones. En este caso, lo que se dice de Israel (en Amós), se dice de Edom (en Abdías).

Permanece, pues, la pregunta: ¿por qué Abdías fue colocado, en la Biblia Hebraica (en la Septuaginta es diferente!), justamente después de Amós?

Jonás sigue a Abdías. Otro vecino aparentemente extraño: Jonás celebra a marineros reunidos de entre muchas naciones (cap.1), y a los habitantes de Nínive (cap.3-4) como gente extranjera muy abierta a la profecía, en todo caso mucho más que el propio profeta Jonás.

¿Por qué Abdías precede justamente al libro de Jonás? ¿Sería Abdías un contrapunto a Amós y a Jonás?

¿Un libro hecho de libros?

Llama la atención - arriba ya lo indiqué - que trechos de Abdías también se encuentran en otros profetas. Hay estudios específicos en lo que concierne a detalles de estas semejanzas entre Abdías y otros libros proféticos. Recomiendo verificar este aspecto de Abdías en los comentarios sobre el libro. Aquí me restrinjo a mencionar dos semejanzas:

Primero - La primera unidad del libro de Abdías (vv.1-15) ¡es muy semejante a un trecho del libro de Jeremías! Ab 1-4 es paralelo a Jr 49,14-16; y Ab 5, a Jr 49,9. Hay también diferencias, pero éstas no son muchas. Además de esa gran proximidad entre trechos de Ab 1-5 con versículos de Jeremías 49, existen todavía otros contenidos similares entre Ab 1-15 y Jr 49,7-22. Una comparación más exacta entre estos dos textos - Ab 1-15 y Jr 49,7-22 - indica que Abdías no depende literariamente de Jeremías.

Parece que Abdías profetizó a su modo sobre profecías anti-edomitas de su tiempo. Dió su versión de la profecía anti-Edom asemejándose a lo que otros profetas decían en sus tiempos.

Segundo - Ab 15a es idéntico a Joel 4,2.14: "porque está próximo el día de Yavé contra todas las naciones". Además, existen otras tantas semejanzas entre Abdías y Joel. En la Septuaginta, Joel inclusive precede a Abdías!

Tales semejanzas entre los libros de los profetas son, hasta cierto punto, típicas en la literatura profética. Pues, para los coleccionistas, las palabras de los diferentes profetas eran parte de una misma Escritura, de un mismo camino de la palabra de Dios. Con todo, en el libro de Abdías esta tendencia sobresale de modo peculiar, justamente porque su comienzo (vv.1-5) se encuentra también en Jeremías 49.

En la interpretación de Abdías, esta particularidad debe ser tomada en cuenta. Sus palabras hacen eco en medio de palabras semejantes. Eso, a mi ver, ya bastaría para dejar de criticarlo como nacionalista exacerbado.

Estas similitudes con otros libros nos llevan a preguntar si Abdías habría surgido, desde su inicio, como literatura. Pienso que no, pues hay también muchas peculiaridades en Abdías. Por ejemplo, los vv.6-14 no tienen paralelos tan estrechos con otros textos. Y en especial, hay que considerar que Abdías representa una voz a partir de una experiencia específica e impactante en Judá.

Época

Pienso que podemos indicar una fecha bastante exacta para el origen de la profecía. Los vv.11-14 se refieren a una experiencia en un momento muy particular. En el 587 a.C., Jerusalén fue conquistada por los babilonios y destruida. Grupos edomitas, al menos, asistieron a este desmantelamiento de la ciudad más importante y simbólica para la historia de Israel y de Judá. Los soldados edomitas tal vez hasta hayan participado de la conquista de la ciudad, como fuerzas auxiliares de los babilonios. Otros textos también recuerdan, con dolor, este momento: Lm 4,21-22; Sal 137,7; Ez 25,12-14. A partir del siglo VI Edom pasó a ser un temido adversario de Judá. Hoy se sabe, por excavaciones arqueológicas, que en aquella época Edom inclusive ocupó partes de Judá, incluyendo el norte de Hebrón. Al tiempo en que Judá se desvanecía, Edom crecía. Abdías se sitúa en este contexto.

Considero relevante leer Abdías a la luz de esta situación concreta, porque en la Biblia Hebrea también hay otras memorias sobre la relación de Israel/Judá con Edom (ver, por ejemplo, Génesis 25-36). Abdías no quiere ser la única palabra sobre Edom, sino solamente una, en un momento bien determinado.

Los vv.11-14 llegan a indicar conocimientos bien específicos con respecto a la actuación de los edomitas en Jerusalén. Estas referencias a los acontecimientos del 587 no son genéricas, sino detalladas y ambientadas:

> 11 En el día en que estando tú presente...
> en el día en que extraños llevaban su fuerza,
> y estranjeros entraban por sus puertas y sobre Jerusalén echaban suertes,
> ahí, tú en especial, eras como uno de ellos.
> ...
> 14 No deberías haberte parado en los lugares de escape,
> para exterminar a sus fugitivos.
> No deberías haber entregado a sus refugiados,
> en el día de la angustia.
> (Ab 11 y 14)

Éste es el contexto del libro: las imágenes vivas de la masacre de la población de Jerusalén en el 587. Esta experiencia clamaba por palabras proféticas. Ellas están en Abdías y, como vimos, en varios otros pasajes. La visión de Abdías convive con estas diversas voces (por ejemplo Jeremías 49) que dieron expresión a la indignación contra Babilonia (ver Isaías 46-57) y Edom, un hermano que "aniquiló su compasión" (Am 1,11).

¿Cuál es la palabra de Abdías hoy, leído a la luz de este tiempo y desde nuestro lugar?

Fugitivo

Abdías se asemeja a una página olvidada. Se intenta pasar por sus contenidos sin grandes provechos. Es como si fuese un pozo de cuya agua no se bebe. Por eso, me parece oportuno intentar apuntar algunas posibilidades de lectura.

Primero - Librarse de Abdías porque sería promotor de nacionalismo no deja de ser una posibilidad de lectura. Pero leo esta posibilidad, justamente en libros oriundos de países con fronteras cerradas para el llamado Tercer Mundo. Es extraño que el nacionalismo parece negativo justamente para quien se cierra en su país, protegiendo sus propias fronteras con cercas, perros y tecnología sofisticada.

En este contexto, propongo pensar en la posibilidad de entender a Abdías como visión - éste es el título del libro, "visión" - que forja la auto-estima. Israel/norte fue destrozado en el 722 a.C., y Judá estaba a punto de desaparecer en el 587 a.C. Para que la vida continuase, era preciso defenderse, sobrevivir. De esta manera Abdías es parte de la cultura de sobrevivencia de gente derrotada.

Cuando los pueblos se debaten por la sobrevivencia, se valen de recursos inusitados. La historia de naciones indígenas tiene sus peripecias para contar al respecto. Personas sometidas a la esclavitud tienen mucho que decir sobre la lucha bajo las más radicales condiciones de aniquilamiento. Ahora, ¿los jerosolimitanos y judeos del 587 a.C. eran muy diferentes? No. Por el contrario, estaban siendo reducidos a lamento y polvo (ver Lamentaciones).

Minorías vencidas se valen, a veces, de lenguaje fuerte, duro, combativo, para hacerse presentes, para no sucumbir, para no ser exterminadas. Abdías es una de estas voces.

No representa un nacionalismo, sino que es cultura de sobrevivencia de quien está por el suelo.

Segundo - Abdías sigue a Amós. Por tanto, este nuestro librito, no cuestiona la destrucción realizada en su propio pueblo. En este caso, no se queja de la destrucción de Jerusalén como tal. No pretende, pues, volver atrás y negar las palabras de los visionarios que le antecedieron y que anunciaron el fin para las elites y los ejércitos, primero, de Israel y, después, de Judá. Samaria y Jerusalén están en ruinas, porque sus elites señoriales explotaban a los pobres, porque se vendieron a los extranjeros, porque en ellos, como en Edom, "no hay entendimiento" (v.7, ver v.8).

De hecho, si se verifica porqué Edom caerá en ruinas, entonces se ve que las razones de su fracaso son idénticas a las que los profetas mencionan para explicar por qué los poderosos de Israel y Judá caerán en pedazos. Edom sucumbirá porque no respeta su "pequeñez" (v.2). Va a la guerra contra las "naciones" (v.1), y en eso confirma su falta de sabiduria (vv.7-8). Confía en sus "tesoros escondidos" (v.6), en la soberbia de su "corazón"; esto es, concretamente, confiar en su estrategia de defensa militar, pues está escondido entre los montes (v.3). Se considera como un "águila" inalcanzable (v.4), segura y bien protegida por sus sistemas de alianzas militares (v.7). En fin, Edom tiene sus "valientes" (v.9), ¡sus *gibbôrîm*, sus machos, que en guerra nunca pierden!

Pero esta riqueza y fortaleza se abaten. Pues no pasan de arrogancia inflada, de hinchazón de palabras inútiles, de "boca grande" (v.12).

Todo eso que Abdías dice de Edom, otros profetas, en especial Amós su vecino, dice de Israel, y Jonás, a su modo, dice de Judá. Leído aisladamente, Abdías podría parecer anti-edomita, leído en el contexto de la profecía, él es contrario a los señores, a los "valientes"/ejército, a los que aumentan sus espacios por su "boca grande".

Tercero - No es, pues, a Jerusalén o su templo que Abdías defiende. Para ellos vale lo que Hulda ya dijera: "traeré males sobre este lugar" (2 R 22,16), lo que Jeremías ya afirmara: "una cueva de ladrones" (7,10). La perspectiva de Abdías no es desde el templo, Jerusalén o Judá.

¡El punto de vista de Abdías es el del "fugitivo"! En la interpretación de Abdías se debe estar bien atento a este aspecto. Ésta es mi propuesta.

Ya mencioné más arriba que los vv.1-4 corren paralelos a Jeremías 49,14-16. El v.5, con todo, está en Jr 49,9. En Jeremías 49, el v.5 precede, pues, a los versículos que son paralelos a los vv.1-4. Eso puede ser casualidad, pero tal vez también se debe al contenido del v.5. Este versículo afirma que ladrones y vendimiadores dejan sobras. Luego, lo que sigue al v.6 insiste en que, en Edom, no habrá sobra. Por lo tanto, el v.5 fue, por así decir, "anticipado" para traer a tono el tema de la sobra, y para afirmar que, en el caso de Edom, ¡no habrá sobra! Leído a la luz del v.5, éste ya es el acento del v.4: ni el "águila", por más inalcanzable que parezca, escapará. Los bienes, inclusive los escondidos, serán rebuscados (v.6). Entre los valientes "cada uno" (v.9) será exterminado. Habrá trampa para cada pie que quiera escapar (v.7). El v.18 resume de alguna manera este énfasis de negar algún resto de Edom: "no habrá ni un fugitivo de la casa de Esaú". Este exterminio será, de acuerdo al v.10, "para siempre". No hay sobra ni en cantidad ni en temporalidad.

Estas afirmaciones radicales sobre Edom son consecuencia de una acción anterior. El v.15, en el centro del libro, afirma: "como tu hiciste, así se hará contigo". Lo que va, vuelve.

Ahora, Edom justamente había perseguido las sobras de Jerusalén en el 587. Ésta es la denuncia del libro. La "violencia" contra el hermano Jacob (v.10) consiste, principalmente, en lo que Edom hizo en las "encrucijadas" (traducción de la *Biblia de Jerusalén*) o más exactamente, de acuerdo al hebreo, "en los lugares de escape" (v.14). Allí Edom se posicionó para destruir "fugitivos" y entregar a los "refugiados". El v.14 contiene esta denuncia contra Edom, que es la principal. Participó del exterminio y de la captura de personas. La captura de fugitivos, aparentemente, tenía como objetivo luego venderlos como esclavos (ver Amós 1,6). En mi opinión, quién se olvida de este enfoque principal del libro de Abdías, tiende a desenfocarlo.

También la esperanza, contenida en el libro, tiene este concepto del "fugitivo" como núcleo.

Cuarto - El libro postula la esperanza. Y ésta tiene en el "fugitivo" su punto de partida. Aquel que fuera, en la primera parte del libro, el foco de la denuncia, pasa a ser en su segunda parte, foco para el futuro.

El v.17 retoma exactamente el mismo concepto de "fugitivo" para, a partir de él, formular la esperanza: "habrá lugar de escape"/liberación. En el hebreo, los términos del v.14 (*pᵉlîtîm* "fugitivos") son retomados en el v.17 ("lugar de escape" *pᵉletah*).

Cuando el v.20 se refiere a los "exiliados de los hijos de Israel" y a los "exiliados de Jerusalén", y cuando el v.21 se refiere a los "liberadores", entonces éstos no son otros que aquellos "fugitivos" (v.14), aquéllos del "lugar de escape" (v.17). De esta gente "pequeña" (ver el v.2) que, a semejanza de Baruc, quedó con vida en medio de la ruina (Jr 45), arranca la esperanza de futuro. Lógico, estos versículos que se refieren al futuro (v.15-21), en parte, posiblemente fueron formulados bastante después del 587, a la luz de experiencias diversas de la comunidad en Sión y en Judá.

En estas épocas posteriores, no sólo era decisivo acoger fugitivos y deportados en Sión (v.17), sino principalmente retomar la herencia de la tierra. El asunto principal en los vv.17-21 es la posesión de la tierra. El exilio la había hecho caer en manos de pueblos vecinos, inclusive y tal vez en especial, en la mano de edomitas. La profecía celebra, pues, la recuperación de esta tierra.

El epicentro de la utopía es "el monte Sión" como lugar del fugitivo, de los deportados. Sión encuadra las esperanzas del v.17 y del v.21. Allí el "reinado será de Dios", como concluye el libro (v.21).

Y ¿hay esperanzas para Edom?

Jacob parecía eliminado, cuando se cazaban sus refugiados (v.14). Con todo, hubo quien se refugiara en "el monte Sión". Para allá también se dirigian los deportados. De entre los fugitivos que grupos de edomitas trataban de eliminar, hubo muchos que se escaparon. Y de los edomitas, que el libro de Abdías parece querer eliminar, a todos (v.18) y para siempre (v.10), de ellos ¿quedará algún resto?

Aunque el libro no lo dijera, la Biblia como un todo lo dice. ¡Ver por ejemplo Génesis 36!

Asimismo, el libro de Abdías no tiene en mente a Edom como una cantidad de personas, sino que antes bien se refiere a Edom en cuanto impiadosos valentones y matadores. De éstos no queda ninguno con expectativa de futuro, como contenido de la utopía. Pues, tales "valentones" ni siquiera son hijos del ejemplar Esaú, hermano que supo perdonar al hermano (Génesis 33).

En este espíritu tal vez ni convenga traducir el v.21 como usualmente se hace: los liberadores estarán en Sión "para juzgar/dominar a la montaña de Esaú". El verbo hebreo que se intenta traducir por "juzgar", más precisamente podría ser traducido por "para defender la montaña de Esaú". En el contexto de la Biblia prefiero esta traducción.

Bibliografía

Alonso Schökel, Luis y Sicre Díaz, José Luís, *Profetas* II. Madrid, Cristiandad, 1980, pp.995-1006

Beaucamp, Évode, *Los profetas de Israel*. Estella, Verbo Divino.

Ben Zvi, Ehud, *A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah*. Berlín, Walter de Gruyter, 1996.

Boggio, Giovanni, *Joel, Baruc, Abdias, Ageu, Zacarias, Malaquias – Os últimos profetas*. São Paulo, Paulus, 1995.

De Sivatte, Rafael, "Crítica profética a los imperialismos y a la religión nacionalista de Israel", en *Christus* (México 1990) 81-91.

Dietrich, Walter, "Obadja", en *Theologische Realenzyklopaedie*, vol.24. Berlín, Walter de Gruyter, 1994, pp.715-720.

Hernández Cardona, Lucía Victoria y Jiménez Gómez, Humberto, *Profetas*. Medellín, Universidad de Antioquia, 1992.

Klasener, Valdir, "O livro de Obadias", en *Vox Concordiana* 7 (São Paulo 1991) 25-37.

Ogden, Graham S., "Prophetic Oracles Against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament – The Relationship of Psalm 137 to Jeremiah 49,7-22 and Obadiah", en *Journal for the Study of the Old Testament* 24 (1982) 89-97.

Schart, Aaron, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs – Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Radaktionsprozesse*. Berlín, Walter de Gruyter, 1998.

WOLFF, Hans Walter, *Dodekapropheton 3 – Obadja und Jona*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977.

XAVIER, Josué, "Obadias – Vinganca justificada", em *A Semente*, São Paulo, 1990, p.71-74.

Milton Schwantes
Rua Deraldo Jordão 114, ap.22
São Paulo – SP
04125-030
Brasil
mschwantes@bol.com.br

Traducción: Samuel Almada

NANCY CARDOSO PEREIRA

LECCIONES DE CARTOGRAFÍA
Pequeña introducción al libro de Jonás

Yo no soy de su calle
Yo no soy su vecino
Yo vivo muy lejos, solito
Estoy aquí de paso
Yo no soy de su calle

Yo no hablo su lengua
Mi vida es diferente de la suya
Yo estoy aquí de paso
Ese mundo no es mío
Ese mundo no es suyo (Arnaldo Antunes)

Resumen
El libro de Jonás es diferente en todo (estilo, estructura, contenidos ...) a los demás libros proféticos. Es que el libro de Jonás quiere hacer profecía sobre la profecía, y por esto reinventa el estilo, copia y recrea temas y argumentos, dialoga con las tradiciones y supuestos consensos. Una novela fantástica, marcada por milagros, diálogos, viajes, cambios de escenario y de humor. Una novela sobre la geografía humana y sus accidentes. Una crítica a la profecía entendida como combustible de nacionalismos y exclusivismos. Una historia simpática donde vientos y animales están mas próximos de Dios que Jonás, el profeta.

Abstract
The book of Jonah is different in every way (style, structure, and contents...) to the other prophetic books. The book of Jonah desires to prophesy over the prophecy and for this reason re-invents the style, copies and re-creates themes and arguments, dialogues with the traditions and supposed consensus. A fantastic novel, marked by the miracles, dialogues, journeys, and changes of scenery and of mood. A novel about human geography and its accidents. A critique of prophecy understood as fuel for nationalisms and exclusivisms. A sympathetic story where winds and animals are closer to God than Jonah the prophet.

La geografía de las relaciones. Las relaciones de la geografía.
Lejos y cerca. Dentro y fuera. Antes y después. Un lado y otro.
Debajo, encima. Profundo y alto. Nosotros y los otros. Sí y no.
Húmedo y seco. Vivo y muerto. Tragado y vomitado. Junto y solo.
Yo y usted. Diferente e igual. Dicho y no dicho. Arrojado y tomado.
Ese mundo. No es mío.
Ese mundo. No es suyo.
Dios.

El libro de Jonás es así un atlas, un mapa, cartografía de accidentes geográficos y humanos. Humano y divino por demás. Islas necesarias y absurdas. Abismos notables e innecesarios. Altiplanos y valles, picos de ira y enemistad. Territorios es-

carpados. Pantanos de humanas guerras, movedizas arenas y desiertos de genocidios. Precipicios violentísimos, pequeñeces irrelevantes. Y la historia ha hecho canales de aguas y corrientes, remolinos de revanchas, intolerantes mares, volcanes de odios perennes. Roca esculpida de no olvidar. Latitudes, longitudes sin perdón. Vacíos de misericordia.

Jonás hace la experiencia de tiempos y espacios diversos pretendiendo que su adentro, cerca, antes, nosotros, hondo, fueran las coordenadas de la revelación de Dios. Tiempo y espacio. Jonás pretende conocer el mapa y se rehusa a descubrir el mundo más amplio y variado de Dios, más libre y misericordioso. Simpático.

Jonás en el puerto. Nínive de un lado. Jonás yendo para otro. Jonás dentro del navío. Jonás debajo. Los marineros encima. Los viajeros sí. Jonás no. El mar antes. El mar después. Tempestad. Encuentro y desencuentro. Yo y los otros. Fuera del barco. Dentro del mar. Seco y mojado. Arrojado y tomado. Dentro del pez. Fondo del mar. Vientre del pez. Alta mar. Otro altar. Tragado y vomitado. Cerca de Nínive. Dentro de la ciudad. Presa y ayuno. Fuera de la ciudad. Bajo y alto. Ira y calor. Izquierda y derecha. Rencor y perdón. Misericordia y pasión. Dios.

Para conocer el texto:

1. ¿Quién es Jonás? ¿Qué profecía es ésta?

Parece haber un consenso de que el Jonás del libro sería el mismo de 2 R 14,25: Jonás hijo de Amittay, profeta que habría actuado durante el reinado de Jeroboán II (784-748 a.C.). Mientras algunos autores fundamentalistas insisten en un texto *escrito* y *vivido* por el profeta Jonás, sería más adecuado reconocer el estilo narrativo y fantástico del pequeño libro, y considerar al profeta Jonás (en hebreo *paloma*) como un personaje identificado en la historia y retrabajado en la ficción. La figura (posiblemente) histórica de Jonás y los datos de coyuntura pueden ayudar a componer la imagen del profeta y su importancia como modelo o referencia en la discusión sobre la profecía.

Tal composición no debe ser sobrestimada: el estilo de ficción/fantástico proyecta la figura histórica hacia afuera de su tiempo, proponiéndola como interlocución y lugar de sentido para otras situaciones históricas. En los otros libros proféticos, son los dichos y los oráculos que "*se prestan para la continua adición de fragmentos*" (J. Severino Croatto).

El pequeñito libro de Jonás coloca la posibilidad de comprensión de la profecía más allá del esquema clásico de oráculos y dichos, discursos y cláusulas, denuncia, anuncio, enseñanza y transmisión de modelos y anti-modelos. Profecía narrativa llena de *entonces y después*. Una novela. Un caso. Un teatro. Una profecía que no se supone en una plataforma objetiva de denuncia y anuncio. No quiere exhortar ni explicar; quiere divertir, ampliar, decirse de modo bello y humorístico. Discutir la profecía. Recrearse hermenéuticamente en la complicidad de sus oyentes/espectadores. No es casual que el texto de Jonás tiene una presencia llamativa y frecuente en la liturgia judía, de modo especial es lectura obligatoria en la fiesta de *Yom Kippur*. Tiene también una presencia relevante en los Evangelios y diversas relecturas y representaciones en la literatura y en las artes del período medieval.

La aceptación e inclusión del libro de Jonás entre los Doce Profetas y su evidente disidencia en cuanto al estilo y estructura de los demás libros proféticos, colocan el

desafío de comprensión plural de la profecía y de posibles vínculos con la sabiduría y la dramaturgia (¿Y si todos los otros libros proféticos fuesen de *ficción* como Jonás? ¿Y si Jonás es el modelo más evidente y no la excepción? ¿Y si la profecía fuese también *la capacidad de cuestionarse a sí mismo delante de Dios, hasta el fin*?[1])

2. Autoría, datación y composición

No se tienen informaciones seguras sobre el texto y su proceso de formación y transmisión antes de ser incluido entre los Doce Profetas y, exclusivamente en esta colección. Como ya se mencionó anteriormente, el estilo literario narrativo y la utilización y ampliación de un núcleo narrativo existente, serían elementos que orientan la búsqueda de la autoría del libro de Jonás en círculos de tradición sapiencial o de contadores de historias[2]. Se percibe cierta proximidad del libro de Jonás con los relatos proféticos de Elías y de modo especial de Eliseo: la participación de extranjeros y la discusión sobre la legitimidad del profeta y sus tareas.

El escenario histórico del relato (Asiria) no ofrece elementos objetivos de datación. Asiria destruyó el reino del Norte en el 722 y llegó a las puertas de Jerusalén imponiendo pesados tributos. Mientras tanto, en el período en que, probablemente, fue escrito el libro de Jonás, Asiria ya no representaba ningún tipo de poder. La ciudad de Nínive funciona como un escenario arcaico y una convención literaria[3] ubicando a los ninivitas como extranjeros y enemigos al igual que en Nahún 3,1.

Considerando los aspectos literarios y lingüísticos, la investigación apunta a terminología y características típicas de un hebreo tardío ya con ciertas influencias arameas[4]. Otras investigaciones apuntan a la dependencia del libro de Jonás de otros escritos como Ezequiel 27 (relatos sobre el mar); el salmo del capítulo 2 sería una apropiación libre de la colección de los Salmos. De esta manera, sería preciso buscar una fecha postexílica para Jonás, alrededor del siglo VI o V a.C.

Si consideramos los contenidos sociológicos y teológicos del libro de Jonás, sería importante ubicarlo en el ámbito de las discusiones sobre la relación de Israel con otros pueblos, la discusión sobre la *elección* de Israel y de la misericordia y fidelidad exclusiva de Yavé para con este pueblo. Estos temas son generalmente ubicados en el período postexílico, alrededor de las reformas de Esdras y Nehemías, y en los desafíos del período posterior.

La diferencia en la ubicación del libro de Jonás en el texto hebreo (entre Abdías y Miqueas) y en el texto griego (entre Abdías y Nahún), revela un proceso variado y discordante de ubicación del libro de Jonás en la colección de los Doce Profetas. Cada texto intenta armonizar el libro de Jonás a partir de intereses cronológicos y aproximación de contenidos, como por ejemplo la introducción de Abdías: "*a las naciones fue enviado un mensajero*"(1,1).

Algunos elementos apuntan a una composición heterogénea de los cuatro capítulos del libro de Jonás: la nomenclatura variada para Dios (por ejemplo: Yavé en 1,3 y Elohim en 1,6); variación en la métrica poética; interpolación de poesía y narrativa;

---

1 G. von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, vol. I. São Paulo, ASTE, 1974, p.283.
2 N. Gottwald, *IntroduÁ,o socio-literária à Bíblia Hebraica*. São Paulo, Paulinas, 1988, p.513.
3 ibid., p.511.
4 cf. J.Sasson, *Jonah*. The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1990, pp. 22-23.

duplicación de acontecimientos. A pesar de esto, la investigación se orienta igualmente hacia la unidad del libro y a un trabajo editorial coherente[5]. Es ampliamente aceptado que el salmo recitado por Jonás en el capítulo 2 es una *inserción secundaria*[6].

Aun si se reconoce un posible proceso heterogéneo de composición, el libro de Jonás presenta cohesión interna, revelando fuerte y eficiente trabajo redaccional:

1- Repetición de la comisión de Jonás en 1,1 y 2; y 3,1 y 2;
2- Referencia, en 4,2, a eventos presentados en 1,2 y 3;
3- Presencia de maravillas, milagros y fuerte simbología en todos los capítulos: la tempestad (1), el pez (2), la conversión inmediata de los ninivitas (3), planta y gusano (4);
4- Existencia de oraciones de súplica en todos los capítulos: los marineros (1), Jonás (2), ninivitas (3) y Jonás (4);
5- Referencia al ofrecimiento de sacrificios: marineros (1) y Jonás (2);
6- Repetición de frases sobre conversión y cambio del juicio de Dios en 1,6; 3,9 y 4,2[7].

Algunos temas y estructuras presentes en otros textos proféticos son trabajados en el libro de Jonás de modo rápido pero incisivo, lo que podría ser considerado como expresión de un pensamiento ampliado o igualmente hasta explicitación de la teología de una *escuela*: el tema de la convocación y rechazo del profeta - como en Jeremías 1; Éxodo 3,11; la ampliación de la invitación a *volver* (*sh°b*) para extranjeros como en Isaías 56; el protagonismo de extranjeros y extranjeras como en el ciclo de Elías (1 R 17) y Eliseo (2 R 5), y como en la novela de Rut.

3. Estructura

Capítulo 1 * vv.1-2: Dios convoca a Jonás
* v.3: Jonás intenta huir
* vv.4-16: Jonás en el barco, tempestad, reacción de los marineros
* v.17: Jonás en la panza del pez

Capítulo 2 * vv.1-10: oración de Jonás

Capítulo 3 * vv.1-2: Dios convoca a Jonás
* vv.3-4: Jonás anuncia en Nínive
* vv.5-9: reacción y conversión de la ciudad de Nínive

Capítulo 4 * vv.1-5: reacción airada de Jonás
* vv.6-9: la historia de la planta y el gusano
* vv.10-11: la pregunta de Dios

---

5 ibid., p. 19.
6 N. Gottwald, op. cit., p.517; A.Bentzen, *Introdução ao Antigo Testamento*, vol. 2. São Paulo, ASTE, 1968, p. 162.
7 Sasson, op. cit., pp. 19-20.

4. Posibilidades de lectura: Jonás en América Latina

4.1. Otras mediaciones de la profecía

El pequeño libro de Jonás propone la profecía, no como un ejercicio de confirmación de lo que ya sabemos, sino como ejercicio de la alteridad. Profecía son los otros, otras realidades. La profecía habita al lado y no dentro del discurso consagrado. El protagonismo de personas extranjeras (marineros, habitantes de Nínive), el protagonismo de toda la naturaleza (viento, mar, pez, animales, hierba, gusano...) se presenta como lugar de la profecía, de acontecimientos proféticos. Se desplazan así las cercas etnocéntricas y antropocéntricas para la ampliación de posibilidades inclusivas, particulares y sorprendentes de revelación. En este sentido, contenidos, estilo y estructura del libro de Jonás, quieren ser una discusión y crítica de la misma profecía.

4.2. Del saber contar historias

El texto de Jonás no habla sobre la profecía. No yuxtapone discursos. Reinventa la profecía recreando el lenguaje y el estilo. Proponiendo relatos fantásticos, recurriendo al uso de símbolos y enredos maravillosos. La convocación a la auto-implicación de oyentes/espectadores, no está solamente en el contenido de lo que es presentado, sino también en la forma de decir. Jonás propone escenarios que se alteran rápidamente. Cuenta una historia con personajes que sorprenden. Trabaja con una noción de tiempo narrativo y no cronológico. La presencia de las imágenes de Jonás en mesianismos posteriores (como en Mateo 12,38 y 42; Lucas 11,29-32), en pinturas de las catacumbas en el cristianismo primitivo[8], en temas y figuras míticas de historias medievales ("*un pez cuyos ojos tenían el tamaño de ventanas, y cuya barriga era iluminada por el brillo de una piedra preciosa. El pez corría el riesgo de ser tragado por el Leviatán...*"[9]), demuestra una recepción eficiente y creativa en los medios populares y su apropiación como tema a ser recreado por otros lenguajes teológicos y artísticos. Esa reinvención del discurso teológico, esa capacidad de contarse una historia, torna al libro de Jonás un desafío para la teología latinoamericana.

4.3. De perdonar y reconciliarse

La crítica aguda y simpática que el texto de Jonás hace de las estructuras del rencor, envidia y odio que marcan las relaciones humanas, los procesos históricos y los discursos teológicos, debe ser un desafío siempre presente para la teología y práctica populares en América Latina. El texto no anula el juicio ni el anuncio. Dios exige conversión y justicia pero se revela en la más profunda misericordia y compasión que hace posible el ejercicio del perdón y la reconciliación. En un continente marcado por injusticias milenarias y deudas sociales estructurales, los sistemas de rencor y odio pueden crear mecanismos de exclusión y deseo de destrucción de

---

8 Citado en Bentzen, op. cit., p.164; Vicent Mora, *Jonás*. Cuadernos Bíblicos 36, Estella, Verbo Divino, 1988, p. 56.

9 Alan Untermann, *Dicionário Judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 134.

grupos y sectores que son rotulados como los enemigos. Estos mecanismos desvían la crítica y la denuncia de los procesos objetivos de reproducción de la injusticia y de la miseria, generando enemistades étnicas y haciendo inviable la vivencia de solidaridad e inclusión entre los/las oprimidos/as mismos.

> "*Debemos estar muy atentos para que ese proceso no sea confundido con la capacidad inhumana de simplemente amar al otro sin mediación. Sin volvernos el otro como nosotros mismos, no podemos amarlo... Tal como en el segundo día de la creación, la diferencia estableció la discordia y la disputa; en el tercer día, se inició un proceso lento y gradual entre los que eran diferentes, que fueron reconociéndose mutuamente. En este reconocimiento de 'uno' dentro del 'otro' es que consiste el camino de crecimiento de la conciencia humana y de la propia vida*".[10]

Este mundo no es mío. Este mundo no es suyo.
Dios con nosotros.

Bibliografía

Ginsberg, H.L., *The Five Megillot - a new translation*. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1969.

Sasson, Jack, *Jonah - A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation*. The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1990.

Balacin, Euclides Martins y Storniolo, Ivo, *Como ler o livro de Jonas*. S,o Paulo, Paulinas, 1991.

Kilpp, Nelson, *Jonas*. Petrópolis/S,o Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1994.

Santos, Nilson Farias, "O livro de Jonas - um exame de consciÍncia para o evangelizador", en: *Estudos Bíblicos* 39 (1993), pp. 57-63.

White, Marsha, "Jonah", en: *The Women's Bible Commentary*, London, SPCK, 1992, pp.212-215.

Bentzen, A., *Introdução ao Antigo Testamento*, vol. 2. São Paulo, ASTE, 1968.

Gottwald, Norman, *IntroduÁ,o socio-literária à Bíblia Hebraica*. São Paulo, Paulinas, 1988.

Bonder, Nilton, *A Cabala da Inveja*, Imago, 1992.

Nancy Cardoso Pereira
Pastoral UNIMEP
Piracicaba, São Paulo 13416-147, SP
Brasil
ncpereir@iep-taq.unimep.br

Traducción: Samuel Almada & Jussara Martins.

---

10 Nilton Bonder, *A Cabala da Inveja*, Imago, 1992, p. 223

JORGE PIXLEY

MIQUEAS EL LIBRO Y MIQUEAS EL PROFETA

Resumen

El profeta Miqueas es un profeta extraño. En este artículo se analizan los conjuntos de oráculos, destacándose el dato de las relecturas alternadas con los textos más antiguos. En la segunda parte se estudia en particular el tema de la insurrección popular, que puede leerse en el pasaje extraño de 2,10. Desde el punto de vista hermenéutico, se tocan algunos problemas referentes a la transmisión (TM y LXX) del texto.

Abstract

The prophet Micah is a strange prophet. In this article the groupings of oracles are analyzed, emphasizing the fact of the re-readings alternated with the most ancient texts. In the second part there is a particular study of the popular uprising that can be understood in the strange passage of 2:10. From a hermeneutical point of view some of the problems referring to the transmission of the text (Masoretic and Septuagint) are touched upon.

Todos los libros de los Profetas en la Biblia fueron compuestos en los siglos VI y V a.C. bajo el impacto de la destrucción de Jerusalén, la dispersión del pueblo de Israel, y en el contexto del esfuerzo de recomposición bajo la hegemonía persa. Su público lector original era el pueblo traumado por la caída de su ciudad santa y su reinado, y dividido frente al proyecto de restauración. Miqueas no es una excepción.

Pero todos los Profetas "mayores" y la mayoría de los "profetas menores" se formaron con una colección de dichos y relatos acerca de un profeta del período de la monarquía. Así, el libro de Isaías se forma en base a los dichos del profeta de ese nombre, que vivió en el siglo VIII a.C. El libro de Miqueas toma su nombre de un profeta de Moréset Gat, contemporáneo de Isaías en el siglo VIII, y contiene algunos dichos de él. Isaías era de Jerusalén, la ciudad donde se hicieron muchos de los trabajos de composición de los libros proféticos; Miqueas era del campo y su perspectiva fue campesina. Si bien es natural que existan entre el profeta y sus herederos religiosos e intelectuales que compusieron "su" libro algunas diferencias, las que son evidentes en el libro de Isaías, las mismas son mucho mayores en el caso de Miqueas. Este número de RIBLA busca ayudar a la lectura de los libros proféticos, de modo que nuestro objeto de estudio no es el profeta del siglo VIII sino el libro que fue compuesto por los escribas que suponemos formaban parte de la administración del proyecto judaíta, auspiciado por los persas. Sus intereses sociopolíticos eran legitimar y fortalecer el aparato de gobierno y su aliado religioso, y no podían asumir como propios los intereses antiurbanos del profeta campesino cuyos

dichos preservaban. Y, sin embargo, ¡los preservaron!, aunque en algunos casos censurados. Pasemos a la materia.

El libro tiene una estructura ABA'B', donde las partes A y A' son de tono negativo (acusaciones, amenazas, lamentos) y las partes B y B' son de tono positivo (promesas y expresiones de confianza). El tránsito del juicio a la salvación es fundamental a la intención del libro y a la fe de sus autores. El lector no tiene más que leer el primer poema y el último para percibir esta intención:

¡Escuchad, pueblos todos,
atiende tierra y cuanto encierras!
¡Sea testigo el Señor Yavé contra vosotros,
el Señor desde su santo Templo!
Pues he aquí que Yavé sale de su lugar,
baja y huella las alturas de la tierra.
Debajo de él los montes se derriten,
y los valles se parten,
como la cera al fuego,
como aguas que se precipitan por una pendiente (1,2-4).

¿Qué Dios hay como tú, que quite la culpa,
y pase por alto el delito del resto de su heredad?
No mantendrá su cólera por siempre,
pues se complace en el amor;
volverá a compadecerse de nosotros,
pisoteará nuestras culpas.
¡Tu arrojarás al fondo del mar
todos nuestros pecados!
Otorga fidelidad a Jacob,
amor a Abrahán,
como juraste a nuestros padres,
desde los días de antaño (7,18-20[1]).

Este ritmo que se aprecia en las citas inicial y final se da dos veces en los dos bloques que hacen el libro (1,2-5,8 [AB] y 5,9-7,20 [A'B']. Pero veamos el libro en su orden secuencial.

El primer versículo del libro (1,1) es el título general, y anuncia que se trata de la "Palabra de Yavé" dirigida a Miqueas, quien era del pueblo de Moréset, en un tiempo que se define por tres reyes sucesivos de Judá, reyes de los últimos 30 años del siglo VIII, según nuestra forma cristiana de medir el tiempo. Los dichos mismos del libro nunca mencionan rey alguno por nombre, y el hecho de ser Miqueas de un pueblo de la llanura revela una cierta tensión entre el profeta mismo y los autores del libro, para quienes el tiempo se medía por los períodos de los reyes en Jerusalén.

La sección A, 1,2-3,12, contiene las denuncias y amenazas más duras de todo el libro, con una breve pero importante interrupción para anunciar el retorno del exilio (2,12-13), como para que el lector no se desespere. La sección A comienza

[1] Las citas son de la Biblia de Jerusalén, cotejada y corregida con los originales hebreo y griego. El griego (LXX) es uno de los originales por cuanto preserva en algunos casos un texto que luego fue modificado en la tradición textual hebrea que culminó en nuestro Texto Masorético (TM).

con la amenaza de que Yavé desciende a hacer juicio, amenaza que citamos arriba, y termina con el anuncio de la conversión de Jerusalén en un campo arado: "por eso, por culpa vuestra, Sión será un campo que se ara, Jerusalén se hará un montón de ruinas, y el monte de la Casa una altura montosa" (3,12). Estos tres capítulos preservan muchos dichos que reflejan la perspectiva rural de Miqueas, incluyendo el último oráculo (3,9-12), que es una acusación violenta contra los jefes de la ciudad. Un dicho, en 1,5, llega al extremo de designar el delito de Jacob como la ciudad Samaria y el pecado de la casa de Judá como la ciudad Jerusalén[2].

La sección B (4,1-5,8) comienza con una dramática afirmación del futuro de Jerusalén, afirmación que, en 4,1-7, sigue directamente al anuncio de desgracia en 3,12. El lector siente alivio, un alivio que es interpretado en el poema final del libro como resultado de tener un Dios que "no mantendrá su cólera por siempre" y que "arroja nuestros pecados al fondo del mar". Esta fe confiada toma la forma política de los retornados de Babilonia que reconstruyeron Jerusalén, en el famoso oráculo que comienza:

> Sucederá en días futuros
> que el monte de la Casa de Yavé
> será asentado en la cima de los montes,
> y se alzará por encima de las colinas.
> Y afluirán a él los pueblos,
> acudirán naciones numerosas y dirán:
> "Venid, subamos al monte de Yavé,
> a la Casa del Dios de Jacob,
> para que nos enseñe sus caminos,
> y nosotros sigamos sus senderos".
> Pues de Sión saldrá la ley,
> y la palabra de Yavé de Jerusalén (4,1-2).

Podemos observar, comparando con Is 2,1-5, que los autores del libro de Miqueas han tomado de la tradición del profeta urbano Isaías para reinterpretar el juicio a la ciudad como algo que tuvo su momento y que ha sido superado y no como algo intrínseco a su ser como ciudad.

En 5,1-5 podemos ver la promesa de un rey que saldrá del campo para liderar al pueblo de Israel, como antaño salió David. Probablemente por el antecedente davídico que tiene, esta visión, que suponemos proviene del profeta mismo, es retomada como promesa en el libro para la comunidad de la *Golá*.

La sección A' (5,9-6,7) nuevamente ataca el mal, la corrupción de medidas falsas, la violencia y la mentira (6,9-15). Contiene una querella (*rîb*) contra Israel, en la que se acusa al pueblo de olvidar las obras salvíficas de Yavé y pretender con sacrificios cubrir las injusticias (6,1-8). En su interesante análisis clasista del libro de Miqueas, el biblista sudafricano Itumeleng Mosala adjudica esto al segundo nivel de tres, un nivel del libro que representa la perspectiva de las capas medias de

---

[2] El antiguo texto griego de los LXX preserva esta última referencia que está censurada en el texto hebreo, el cual dice que los "altos" de la casa de Judá son Jerusalén. Los LXX, una traducción del siglo III a.C., son un testigo de que la composición del libro de Miqueas no terminó con la adaptación/censura de los dichos del profeta, sino que este proceso continuó en la transmisión posterior.

la sociedad[3]. Aunque no compartimos la confianza de Mosala en poder identificar por intereses sociopolíticos todos los textos (Mosala encuentra cinco diferentes niveles entre los cuales reparte todo el libro), creemos correcta su apreciación de este texto como menos "campesino" que el profeta y más crítico del culto que la redacción final. Apunta, pues, a la complejidad del proceso de composición de este libro, y a la tendencia de sus autores a ser inclusivos y no desechar el material que no refleja directamente sus intereses.

Por último, la sección B' (7,8-20) afirma la confianza en un dios compasivo y poderoso que quitará de Israel la afrenta de su derrota ante sus adversarios:

> No te alegres, enemiga mía,
> porque si caigo me levantaré,
> y si estoy postrada en tinieblas,
> Yavé es mi luz.
> La cólera de Yavé soportaré,
> ya que he pecado contra él,
> hasta que él juzgue mi causa
> y ejecute mi juicio;
> él me sacará a la luz,
> y yo contemplaré su justicia.
> Lo verá mi enemiga,
> y se cubrirá de vergüenza,
> ella que me decía:
> "¿Dónde está Yavé tu Dios?"
> ¡Mis ojos se regodearán en ella
> cuando sea cosa pisoteada
> como el fango de las calles! (7,8-10).

¡Éste es el mensaje del libro de Miqueas!

Yavé sigue siendo el Dios de Israel. Israel ha sido avergonzado con las calamidades de los últimos tiempos, porque Yavé estaba castigándolo por sus pecados y, una vez pagada su culpa, lo perdonará y devolverá a un estado que será la admiración de las naciones de la tierra.

Sin embargo, para poder llegar a este mensaje hubo que hacer más que reinterpretar al profeta, como sucedió al colocar la promesa de la tradición isaiana después del anuncio de la destrucción de Jerusalén (4,1-7 después de 3,9-12). Fue necesario también censurar al rebelde profeta de Moréset Gat. Este proceso se puede observar especialmente en el oráculo de 2,6-11, donde el profeta protesta justamente por la censura que se les impone a él y a sus compañeros: "¡No babeéis - babean ellos - que no babeen de esa manera!" (2,6). Lo censurado a Miqueas y sus compañeros se encuentra en los vv. 8-10, pero ha sufrido una nueva censura de parte de los autores del libro, de sus transmisores y de sus traductores[4]. Siguiendo a los LXX

---

[3]Ver Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids, Eerdmans, 1989) 134-143.

[4]El autor del presente ensayo ha hecho un análisis de este oráculo y de las traducciones que ha sufrido, en el estudio "Miqueas 2.6-11; ¿Qué quiso silenciar la Casa de Jacob? Profetismo e insurrección", en *Revista Bíblica* 51 (1989) 143-162. Una versión abreviada está en portugués: "Miquéias - Profecia e Insurreiçao", en *A teologia se fez terra*. CEDI/Editora Sinodal/CPID, 1991.

en una traducción literal, el v. 9 diría: "Por lo tanto, los líderes de mi pueblo serán arrancados de sus casas de placer, por sus fechorías serán expulsados". El TM hebreo cambia líderes por mujeres, y así oculta el sentido "clasista" del dicho censurado. En el v.10 todo depende de quién es llamado a levantarse e ir, pues no es tiempo de paz. Los traductores por lo general quitan la acción del pueblo como enemigo en el v.8, pues suponen que Miqueas fue censurado por dirigirse a los ricos y no pueden entender al texto, que claramente hace del pueblo el actor (y probablemente también el interpelado en la profecía censurada). El texto hebreo es claro sobre que es *el pueblo* el que se ha alzado. Una vez eliminado el pueblo como el interpelado, los imperativos del v.10 ("¡alzaos, id, pues no es tiempo de descanso!") se tienen que leer como un llamado a los ricos a huir. Si se tradujera en el v.8 a "mi pueblo" como sujeto, entonces resultaría que ¡el pueblo es quien debe alzarse, pues no es tiempo de descanso!

Una vez que conocemos algo del proceso de censura y que Miqueas llamó al pueblo a la insurrección, podemos entender mejor la curiosa profecía de 3,12, que asegura que Sión será un campo arado, pero silencia quién la reducirá a ese estado. Los comentaristas generalmente suponen que Miqueas piensa en los asirios, y también suponen que estos mismos están detrás de las ciudades amenazadas en 1,8-16 (Gat, Lakis, Adullam, etc.). Pero el libro nunca menciona este supuesto enemigo. Tampoco presenta las destrucciones como obras de Dios. Si nuestra lectura de 2,6-11 es correcta, bien se puede pensar que Miqueas el profeta llamó a los campesinos de Judá a la insurrección contra las ciudades.

Resulta sumamente aleccionador que los escribas que transmitieron estos dichos proféticos y que no creían en la insurrección, hayan querido preservarlos en un libro de estudio para la comunidad de la *Golá*. El Dios del libro de Miqueas es en última instancia un dios perdonador, que se enoja y castiga pero no mantiene su ira. Pero es también el dios de ese pueblo campesino que soñó con un rey surgido de su medio (5,1-5). Y no se puede excluir que Yavé, el dios de Israel, también haya inspirado al profeta campesino que incitó a la insurrección.

¡Sin duda Karl Barth tenía razón cuando dijo que el Dios de la Biblia es un dios extraño! ¡Este dios es nuestro Dios! Es el mismo Dios del cual dijo san Agustín, obispo de Hipona en Africa en el siglo V: "Si lo comprendes, no es Dios"[5].

Miqueas es un libro fascinante y extraño, pero en la fascinación de esa extrañeza es fiel al Dios de la Biblia.

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua, Nicaragua
jjpixley@nicarao.org.ni
(505 2) 66.0417
Fax: (505 2) 22.6860

---

[5]*Si comprehendis, non est Deus* (Agustin de Hipona, *Sermo* 56 c 6).

VALMOR DA SILVA

NAHÚN, LA BOCA JUSTICIERA DE YAVÉ
(Nahún)

Resumen
La profecía de Nahún traduce el grito de liberacion sofocado desde hace mucho en la garganta de los pueblos oprimidos, explotados, despojados. Imagine las colonias despojadas de sus riquezas por los dominadores. Vea la sangre de los pobres, succionada impiadosamente por grupos poderosos. Mire las personas simples, honestas, trabajadoras, víctimas del hambre y de la miseria, del odio y de la explotación, de la violencia y de la tortura. ¡Y es gente de fe! De estas personas es portavoz el profeta Nahún.

Abstract
The prophecy of Nahum translates the cry for liberation long since choked in the throat of the oppressed, exploited and plundered peoples. Imagine the colonies stripped of their riches by the dominators. See the blood of the poor sucked impiously by the powerful groups. Look at the simple people, honest, workers, victims of hunger and misery, of hate and exploitation, of violence and torture. They are people of faith! It is for these people that Nahum is spokesman.

"Oráculo sobre Nínive" (1,1)

Nínive era la capital del poderoso imperio asirio, localizada en las márgenes del río Tigris. Ciudad sin rival, protegida con fortificaciones, ostentaba suntuosos palacios y templos, abrigaba la famosa biblioteca de Asurbanipal, acumulaba una riqueza incalculable.

El imperio asirio se expandió y se esmeró en la violencia. Hacía más de un siglo que subyugaba a Judá con pesados tributos. Desde 722 había borrado del mapa a Israel, destruido a Samaria y deportado la población.

Las fuerzas asirias invadían territorios ajenos, devastaban las tierras, destruian las plantaciones y transplantaban multitudes de prisioneros hacia otras tierras. Con esta mezcla de pueblos cortaban todas raíces culturales, religiosas y familiares.

Los asirios se sentían llamados a dominar el mundo por la fuerza y por el terror. Imaginaban su imperio eterno, indestructible. Consideraban esto una misión del dios de la guerra, Asur, representante de la destrucción y del exterminio. El rey asirio, como vengador de este dios, se consideraba dueño de todos los pueblos. Como emisario de un dios vampiro, debía saciar tambien él su sed de sangre, en la piel de todas las naciones subyugadas.

Las revueltas constantes de los pueblos dominados eran reprimidas con exceso de crueldad. La tortura fue la triste especialidad de este imperio. Algunos ejemplos de violencia son señalados por los estudiosos. Los asirios empalaban a prisioneros vivos, crucificaban, quemaban, cortaban la cabeza, manos y pies. Cortaban la nariz y las orejas, vaciaban los ojos, arrancaban la piel de las personas vivas. La maldad quedó en la huella de su fama.

Pero las guerras mundiales fueron desgastando el militarismo asirio. Dos fuerzas se unen para atacarlo. Los medos fortalecidos y los caldeos bien armados marchan sobre la potencia cruel, alcanzan el corazón del poder y destruyen Nínive en el 612 a.C. Las demás ciudades fueron arrasadas y el imperio no se recuperó más. Derrotado definitivamente, tres años después desapareció de la historia.

Esta caída de Nínive es el tema de Nahún. Pero es en la óptica de los oprimidos como él presenta los hechos. Es en la mirada de Yavé donde su visión se inspira. Yavé es el Dios de todos, justo contra los dominadores y bueno para los que lo buscan.

"Libro de la visión de Nahún de Elcós" (1,1)

Nahún es la abreviación de *Nejumyah* y significa "consolado por Yavé". Esto tal vez tenga que ver con su mensaje de consuelo y compasión para con los pueblos sufridos. Era de Elcós, localidad desconocida, localizada supuestamente en Judá. Más que eso no se puede informar sobre su persona. Su profecía representa la palabra de personas mucho tiempo angustiadas.

Dos hechos presentados por Nahún nos permiten situarlo en la historia. El primero es la caída de No-Amón o Tebas, en Egipto (citada en 3,8) y sucedida en 663 a.C. El segundo hecho es la caída de Nínive, que todo el libro conmemora, ocurrida en 612. La voz del profeta estaría por tanto entre esas dos fechas. Pero el libro podría estar conmemorando el hecho ya acontecido. Sin contar con que Nínive, capital asiria, es un nombre clave para referirse a otras potencias imperiales. La redacción final del libro, parece claro, es posterior a los hechos y podría reflejar también la catástrofe del exilio.

Sin embargo, los hechos históricos a los que el libro se refiere nos permiten situarlo entre la caída de las dos potencias mencionadas. Esto correspondería, para Judá, a los tiempos difíciles del largo reinado de Manasés (687-642), seguido brevemente por Amón (642-640). Manasés igualmente dejó fama de crueldad y fue colaborador del imperialismo asirio. También él, por lo tanto, estaría en la mira de las críticas de Nahún. Luego, el reinado de Josías (640-609) emprende una reforma interna para Judá y comienza un movimiento de liberación del yugo asirio. Nahún pudo haber servido para fomentar este movimiento libertario. En este caso sería contemporáneo de Jeremías.

Nahún es por demás osado en la denuncia contra el poder. Representa la inconformidad con la injusticia. Transmite la conciencia crítica de la población en revuelta. Ironiza la prepotencia de los poderosos. Proclama el exterminio de los opresores.

En los manuscritos del Mar Muerto hay un comentario a Nahún (conocido como 4Q*pesher*Hab), que data del siglo I a.C., relectura y actualización del texto para la comunidad de Qumrán. Nínive, para aquella comunidad, representa a los Kittim, nombre cifrado para señalar a los romanos dominadores. Pero también dos

reyes griegos son nombrados explícitamente, Demetrio y Antíoco. Se trata probablemente de opresores, de la misma época en que los autores escriben. Aparte de eso mencionan a "los que buscan interpretaciones fáciles", alusión probable a sus adversarios fariseos.

Vale la pena leer a Nahún también por la belleza de su poesía. Su mensaje es fuerte, el lenguaje es bello. Nahún domina el uso de los símbolos. Emocionante en las descripciones, vibrante en las escenas de guerra, sarcástico en las desgracias del opresor. ¡Uno de los mejores poetas de la Biblia!

"Yavé es un Dios celoso y vengador" (1,2-8)

Después del título, el libro empieza con un poema alfabético, o acróstico, abarcando la mitad del alfabeto hebreo, las once primeras letras, de "alef" a "kaf", con algunas irregularidades (Na 1,2-8). El poema muestra el señorío de Yavé sobre toda la creación, además del discernimiento entre los que se levantan contra él y los que en él buscan refugio.

Los versículos iniciales, bajo la primera letra, enuncian el tema general del libro, a saber, "Yavé es un Ddios celoso y vengador" (1,2). Entre las características de este Dios, elencan por tanto el celo, la venganza, la ira (calor), el rencor, la rabia, la fuerza, la justicia. Es ciertamente una presentación chocante para la imagen que en general se tiene de Dios. Pero no lo es en la tradición bíblica, donde Yavé aparece como un Dios vengador, esto es, un Dios que reivindica su poder sobre la naturaleza y sobre la historia. No lo es principalmente en el contexto, contra la potencia asiria que se erige en señora del mundo. No lo es en situación alguna en que esté amenazada la vida humana.

En la punta última el poema dice que "Yavé es bueno" (1,7). Es bueno, cobija y conoce a quienes se refugian en él. La bondad para con los suyos se transforma en ira contra los adversarios, o sea, la actitud áspera contra los enemigos es la otra cara de la bondad de Yavé. Su amor establece una distinción clara entre los que se disponen a este amaor y los que rechazan su proyecto. En esto consiste su justicia. Es un Dios que no se conforma con la injusticias. Por eso encarna la indignación ética de quien defiende apasionadamente los derechos de las personas humilladas.

El autor argumenta desde el dominio de Yavé sobre la naturaleza, dejando en claro que no es un Dios neutral, que no nivela todo por abajo. Comienza por el mundo celeste, pasa al reino acuático y llega al terrestre, nombrando los montes de Basán, Carmelo y Líbano, hasta llegar a la tierra habitada, con el fuego y las rocas. ¿Estaría subyacente un esquema de los cuatro elementos de la naturaleza, aire, agua, tierra y fuego? ¿O se trata de tempestad, sequía, terremoto y volcán? En cualquier hipótesis el lenguaje abarca el universo mítico, como en las grandes teofanías, para mostrar la potente manifestación de Dios.

Este inicio deja en claro quien es el Señor del universo. Antes del embate histórico, delante del poderío asirio, se hace la demostración de la fuerza delante de los poderes de la naturaleza, para concluir acerca del dominio total de ón de la fuerza delante de los poderes de la naturaleza, para concluir acerca del dominio total de Yavé sobre el universo creado.

"La opresión no surge dos veces" (1,9-2,1)

Siguen cinco oráculos, tres dirigidos a Judá y dos contra Asiria, alternadamente (1,9-2,1). Esta alternancia puede ser extendida a siete oráculos, con uno más contra Nínive y uno a favor de Jacob e Israel (2,2-3). Es el sueño de recomponer la unidad de la nación, contando con que se quiebre el yugo extranjero.

En este juego se confrontan Judá, el territorio colonizado, oprimido, expoliado, y Nínive, la capital explotadora, violenta, sanguinaria. Aquí Judá recibe el mensaje de liberación, en tanto Asiria es echada al exterminio. Para unos los votos de alegría, a otros la maldición sin piedad. En la inversión de suertes, hay un juego entre positivo y negativo, y quien se juzgaba el mayor es derrotado fatalmente. Dios ironiza la tiranía.

En este trecho, el profeta se hace portavoz directo de Yavé, quien se dirige a los destinatarios en segunda persona, a tí, o a vosotros.

El inicio conecta con el texto anterior, en una declaración del poder de Dios capaz de reducir a la nada y de consumir el mal como si fuese un espino o paja seca (1,9-10). Interroga sobre la idea que el pueblo se hace de Yavé, y garantiza que "la opresión no surgirá dos veces" (1,9).

Asiria, por su parrte, es acusada de haber engendrado al que trama el mal contra Yavé, "el consejero de Belial" (1,11). Belial en sí significa "inutilidad", a partir de dos término con el sentido de "no" y "útil", esto es, "que no sirve para nada". Pasó, no obstante, a significar maldad, mala intención, y después impío, inicuo, diabólico. Aquí aparece como nombre propio, pero se refiere al poder maléfico, demoníaco, de la potencia asiria. ¿Quién sería el personaje consejero de Belial? Podría tratarse de Senaquerib, que invadió Judá en el 701, se apoderó de sus ciudades, pasó a cobrar impuestos y saqueó el tesoro del templo de Jerusalén (como se puede leer en 2 Re 18,13-16).

Un oráculo positivo se dirije a Judá, con la promesa de quebrar el yugo que pesa sobre su pescuezo (1,12-13). Este rompimiento del yugo debe referirse a la terminación de los tributos que pesabam sobre el pueblo (cf. 2 Re 18,13-36).

Al rey de Nínive, capital asiria, se dirije un oráculo de maldición (1,14). Ésta incluye acabar con su descendencia, destruir sus divinidades y devastar su sepulcro. Se trata de una campaña para cortal el mal por la raíz.

Otro oráculo a Judá, mensaje alegre, noticia de paz. Es el eco de las felices palabras de Is 52,7: "He aquí sobre las montañas los pie de un mensajero, que anuncia '¡Paz!'" (2,1). Y concluye el juego con la fiesta de Judá ante la destrucción de Belial. ¿Quién no se alegra cuando triunfa la justicia sobre la opresión? ¿Quién no festeja la victoria de la paz sobre la guerra? ¿Quién no bate palmas por el exterminio del odio?

"Un destructor sube contra ti" (2,2-11)

Hasta aquí la profecía preparó el terreno para la escena de la destrucción de Nínive, que va a ocupar el libro hasta el final. Tal destrucción se describe aquí en términos vívidos, con rara bellaza poética (2,2-11).

El imperio asirio cayó, históricamente, por la conjunción de fuerzas medas y babilonias. La alternancia del poder, en tierras mesopotámicas, fue un hecho común

en el pasado. Pero ningún imperio, por cierto, se destacó tanto en crueldad como el asirio. Por eso el profeta vibra delante del asalto y saqueo de la capital, Nínive. El ataque al corazón del poder significaba el colapso de toda su furia dominadora.

Según informaciones de Diodoro y Jenofonte, la destrucción de Nínive habría sido favorecida por una crecida excepcional del río Tigris. Otra noticia dice que los atacantes desviaron un canal de agua hacia dentro de la ciudad, socavando la base de sus murallas fortificadas. Esta realidad podría estar reflejada en las palabras del libro cuando afirma: "Las puertas que dan al Río se abren y en el palacio cunde el pánico" (2,7); "Nínive es como un tanque de agua, cuyas aguas se escapan" (2,9).

La ironía, de cualquier forma, desborda en las palabras de Nahún que describen en detalle el ahogo de la ciudad cuando es asaltada. La capital que se consideraba inexpugnable es totalamente saqueada y su pretendida seguridad se transforma en pánico general. El profeta participa con emoción, interpela irónicamente a la ciudad en apuros: "¡Vigila la fortaleza, guarda el camino, cíñete los lomos, date fuerzas!" (2,2).

La descripción que sigue nos coloca en pleno fuego de la batalla, con imágenes que mezclan el rojo de los escudos con el de los vestidos, que hablan del hierro de los carros, y ciertamente de las caras y de la sangre que corre, que el profeta no osa describir. Las corridas, los tropiezos, los gemidos, todo se funde en la dramaticidad de la escena, descrita con la profunda ironía de quien saborea la caída de los valientes.

Tiene cantidad de riqueza acumulada, fruto de saqueos, de la expoliación, de la injusticia. Por eso el profeta vibra más aún cuando grita: "¡Parad, parad!" (2,9) y "¿Saquead la plata! ¡Saquead el oro!" (2,10), y luego comenta: "¡El tesoro no tiene fin, una abundancia de todos los objetos preciosos!" (2,10). En el auge de la destrucción, afina bien su lira poética para decir: "¡Desolación, destrucción, devastación! El corazón se disuelve, las rodillas vacilan, hay escalofrío en todos los riñones y todos los rostros pierden el color" (2,11).

"¿Dónde está el cubil de los leones?" (2,12-14)

Pero el profeta no se detiene ahí. La nueva escena filma la acción devastadora del grande imperio, bloqueado por el oráculo justiciero de Yavé (2,12-14).

El juego de escena se hace con la imagen del león, emblema del poderío asirio. En los palacios, en las armas y en las inscripciones asirias, la figura del león tenía relieve, para representar la ferocidad de aquel ejército, león cruel y devorador, a cuyo ímpetu sanguinario nadie escapaba.

Pues bien, Nahún capta la misma imagen, y presenta la ferocidad de este "cubil de leones, caverna de leoncillos; cuando el león salía, la leona se quedaba junto a los cachorros" (2,12). La insistencia en repetir la imagen continúa: "El león despedazaba para sus cachorros, estrangulaba para sus leonas; llenaba de presas sus escondrijos, y de rapiñas sus cubiles" (2,13).

¿Qué queda ahora de toda esta crueldad? La justicia de Yavé declara: "La espada devorará tus leoncillos. Haré desaparecer de la tierra tu presa y no se oirá más la voz de tus mensajeros" (2,14). Como si no bastase el poderío de los medos y babilonios, el propio Yavé declara: "Heme aquí contra ti" (2,14, repetido en 3,5). En la convicción del profeta, cuando la injusticia es demasiada, ni Dios se contiene. Él mismo toma partido para restablecer el derecho y la justicia. Si el imperio se juzgaba eterno, indestructible, su orgullo debe ceder ante un poder mayor.

¡Que se callen los mensajeros de la guerra! ¡Ay, cuántos anuncios de guerra la población debe haber oído! ¡Que hablen los mensajeros de la paz! (2,1). Había sed de paz en todos los pueblos dominados por la furia de este león.

"¡Ay de la ciudad sanguinaria!" (3,1-7)

Ahora bien, Nahún entona una elegía, un canto fúnebre para Nínive, la prostituta devastada (3,1-7). Nuevas informaciones sobre su crueldad abren la escena: "¡Ay de la ciudad sanguinaria!" (3,1), ciudad de sangre, mentira, despojos, rapiña. Eran prácticas constantes de un imperio que se esmeró en la tortura y crueldad. ¡Pero no sólo eso! Usaba también la propaganda engañosa, la seducción comparable al método de las prostitutas (3,4). La prostitución es la figura tradicional que los profetas usan para describir el engaño de la falsa política. Prostitución es, en tal caso, el presentar como ventajosa una situación que sólo servirá para explotar al pueblo. Es lo que traduce la frase respecto a la prostituta y hechicera, "que vendía las naciones por sus prostituciones y los pueblos por sus hechicerías" (3,4).

Pero la justicia es implacable. El fin de la violencia está decretado. Por eso la sentencia se vuelve a pronunciar: "Levantaré tu ropa hasta el rostro, mostraré a las naciones tu desnudez y a los reinos tu ignominia. Arrojaré sobre ti inmundicia, te deshonraré y haré de ti un espetáculo" (3,5-6).

Y al final la pregunta retórica aún provoca a la ciudad devastada. "¿Quién tendrá compasión de ella? ¿Dónde buscarte consoladores?" (3,7). "Consoladores" hace asonancia con el propio nombre de Nahún, que significa "consolado por Yavé". Tendríamos entonces una nueva sugerencia irónica del profeta.

"¿Eres, por ventura, mejor que No-Amón?" (3,8-11)

De la forma como Asiria destruyó a No-Amón, así también ella será destruida. Es lo que describe el texto siguiente (3,8-11). "¿Eres, por ventura, mejor que No-Amón?" (3,8). No-Amón era el nombre de Tebas, en el alto Egipto. También ella se consideraba inexpugnable, puesto que estaba situada entre las aguas del río Nilo. Dominaba toda la región, Etiopía, Egipto, Put, Libia, según afirma nuestro texto (3,9). Entretanto fue alcanzada por el propio ejército asirio de Asurbanipal, en el 667 y destruida y saqueada en el 663.

Trasluce nuevamente la crueldad del ejército asirio, en referencia al asalto a Tebas. "Sus niños fueron estrellados en las esquinas de todas las calles" (3,10). Chocante, ¡pero ciertamente realístico! Además, sus grandes fueron hechos prisioneros, esclavizados como trofeos de guerra. La historia aparece como un sucederse de potencias que se destruyen unas a otras. Ayer fue Tebas, hoy es el turno de Nínive. Por eso ahora su situación es semejante a la de un borracho que no se domina y busca refugiarse contra el enemigo (3,11).

"Todas tus fortalezas son higueras con brevas" (3,12-17)

Una escena más de destrucción asiria, poniéndose en relieve su fragilidad (3,12-17). Ridiculiza las fortalezas, brevas que caen en la boca de quien quiere co-

merlas (3,12). Justamente las fortalezas, la seguridad del imperio, son una estructura podrida, que se cae de madura.

El desastre pasa por la escasez de agua, impensable respecto de una ciudad asentada en la orilla de un gran río, como Nínive en la ribera del Tigris. Y prosigue con el fuego que devora hasta el hierro de las puertas fortificadas. Por último, "la espada te exterminará" (3,15).

Y llega la nube de langostas (3,15-17). Como plaga de langostas el imperio asirio devorará a los países dominados. La misma plaga lo extermina ahora. Comerciantes, soldados y funcionarios explotaron cuanto pudieron. Ahora ellos desaparecen "y nadie sabe donde" (3,17). Efectivamente, el imperio asirio creó una estructura de cobro de impuestos en que el funcionalismo público formó una red compleja, organizada para sacar los bienes de los pueblos dominados. De ahí la importancia de los funcionarios, el control de los soldados y el desarrollo del comercio. Era su ejército de langostas; ahora todo está destinado a la desaparición.

"¡Ay, rey de Asiria!" (3,18-19)

La escena final focaliza el descuido del rey asirio y de sus poderosos, mientras los liberados aplauden felices (3,18-19).El león otrora vigilante, quedó dormido en su sueño, y su ejército está disperso. El imperio asirio es un enfermo desengañado. "¡No hay cura para tu herida, tu herida es incurable!" (3,19).

Los pueblos oprimidos, ahora aplauden. Cayó el grande dominador. "Todos los que oyen noticias de ti baten palmas sobre ti; pues, ¿sobre quién no pasó sin tregua tu maldad?" (3,19).

Bibliografia consultada

Alonso Schökel, L. - Sicre Díaz, J.L. *Profetas*, II. São Paulo, Edições Paulinas, 1991, pp.1105-1122.

Bonora, Antonio. *Naum, Sofonias, Habacuc, Lamentações - Sofrimento, protesto e esperança*. São Paulo, Edições Paulinas, 1993, pp.77-93.

Elliger, K. - Rudolph, W. (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1987, pp.1044-1049.

García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Petrópolis, Editora Vozes, 1995, pp.236-238.

George, A. *Naum*. En *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Editora Paulus, 1995, pp.1781-1786.

Rossi, Luiz Alexandre Solano. *Como ler o livro de Naum - A história pertence a Javé*. São Paulo, Editora Paulus, 1998, 35pp.

Storniolo, Ivo y Balancin, Euclides Martins. *Naum*. En *Bíblia Sagrada* - Edição Pastoral. São Paulo, Editora Paulus, 1995, pp.1201-1204.

Valmor da Silva
Rua Dr. Olinto Manso Pereira, n.63 Ap. 200
Setor Sul
74.083-060 - Goiânia - GO
Tel. y fax (062) 223.6294
lesil@zaz.com.br

Traducción: José Severino Croatto

DOMINGOS SÁVIO DA SILVA

EL POBRE ES EL ¡NO! DIVINO A LA VIOLENCIA TAMBIÉN INTERVENCIONISTA
(Habacuc)

Resumen
El artículo expone las líneas esenciales del texto de Habacuc, tratando de interpretar el sentido de la intervención extranjera en Judá, destacando la función del justo – ¡llamado también ungido! – en el proyecto divino de liberación.

Abstract
The article expounds the essential lines of the text of Habakuk, trying to interpret the meaning of the foreign intervention in Judah, highlighting the just – also called the anointed – in the divine project of liberation.

1. ¿Cuándo?

Reinado de Joaquín (608-597 a.C). El intervencionismo asirio en Judá todavía sangraba en la memoria del pueblo. Más recientemente, hacia el 609, una nueva experiencia intervencionista, ahora egipcia, bajo Necao II, persistía más dolorosa porque era vivida personalmente por muchos de los presentes. Necao

iba al norte para apoyar al moribundo imperio asirio. Josías, el rey judaíta, nutría pretensiones expansionistas, valiéndose del vacío de poder que la debilidad asiria abría en el horizonte. De esa manera, no le agradaba esa empresa egipcia, y quiso bloquear a Necao y a su ejército en tránsito por su territorio. Pero esa aventura le costó la vida y acarreó al pueblo de Judá aquella nueva experiencia intervencionista armada en su territorio. Y en el horizonte ya aumentaba el brillo de una nueva estrella, el imperio babilonio. En su condición de enclave entre dos polos, el norte (asirios, neobabilonios) y el sur (egipcios), todos en una constante lucha por la hegemonía del poder, ¡Judá no podía augurarse cosas buenas para su futuro![1]

---

[1] Cf, por ejemplo, Jörg Jeremias, *Kultprophetie*, p.89; Giuseppe Bernini, *Osea - Michea - Nahum - Abacuc*, p.406-407; Yehoshua M. Grintz y Dvora Briskin-Nadiv, "Habakkuk", col.1014.1016; Richard T.A. Murphy, *Sofonías Nahúm Habacuc*, p.782; Renatus Porath, "Profetas, interlocutores...", p.30; Marvin A. Sweeney, "Book of Habakuk", p.2.

2. ¿Qué cosa?

Como si no bastaran esas penosas y sucesivas sujeciones al poder político-militar extranjero intervencionista, acompañado generalmente del pago de tributos, la situación interna reforzaba aún más el sufrimiento del pueblo: el abandono, el no tener a quien recurrir en la instancia jurídica ("pierde fuerza la ley, y no se manifiesta nunca el derecho..., se manifiesta el derecho torcido"[2]: 1,4ª.bβ[3]) emergen en la apertura misma de la profecía, en la súplica-lamento inicial (1,2-4), eco de aquella situación interna opresiva.

En representación de la parte más afectada de la sociedad (3,16: "espero el día de la angustia que va a sobrevenir sobre el pueblo que nos asalta"), que son los pobres (3,14: "para dispersar..., para devorar un miserable en su escondrijo"), el profeta apela a ese su Dios en una mezcla de fe, desafío, desahogo, impaciencia:

> ¿Hasta cuándo, Yavé, continuaré gritando por socorro sin que escuches, clamaré hacia ti "¡violencia!" sin que salves? ¿Por qué me haces ver la iniquidad y contemplas la malignidad? Devastación y violencia están delante de mí, querella hay y discordia se suscita" (1,2-3).

En este "él" (el "impío que está cercando al justo", 1,4βα), agente mayor y promotor de toda la opresión interna, veo a Joaquín y sus secuaces más directos, las clases sociales superiores de Judá.

Joaquín derramó mucha sangre inocente (2 Re 24,4); es censurado por Jeremías porque fue un rey brutal, injusto y amante del fausto (Jr 22,13-19). Es conocido, sobre todo, el episodio en el palacio real (Jr 36), la lectura del rollo con los oráculos de Jeremías, que Joaquín despedaza y quema. La palabra profética no le produce miedo[4], es "un impío para con Dios y un perverso para con sus súbditos"[5].

El uno ni siquiera alude a la existencia del otro, pero parece que Jeremías y Habacuc eran contemporáneos, viviendo problemas idénticos[6]. Parecen ser de los primeros años del reinado de Joaquín, cuando la construcción de un nuevo palacio, "con falta de dinero, a través de injusticias"[7], cuando todavía era vasallo de Necao. El tributo pagado al faraón desangró al país (2 Re 23,34-35). Ni siquiera por ello deja Joaquín de imponer sobre sus compatriotas el fardo adicional del trabajo forzado en sus construcciones (cf. Jr 22,13-17 y cf. Ha 2,9-11.12-14). Se trata tal vez del palacio descubierto en Ramat Rajel, al sur de Jerusalén[8]. Estos votos póstumos de Jeremían muestran hasta qué punto el profeta lo detestaba:

---

2 Todos los textos de Habacuc, citados aquí, fueron traducidos por mí.

3 Las indicaciones de localización del texto bíblico las hago a partir de la BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia).

4 Siegfried Herrmann, *Storia di Israele*, p.370.

5 Américo Ceppi, *História do povo de Israel*, p.184.

6 Cf. Richard T.A, Murphy, *Sofonias Nahúm Habacuc*, p.782; Renatus Porath, "Profetas, interlocutores...", p.33.

7 Luís Alonso Schökel, *Profetas* I, p.418. "Joaquín demostró ser un monarca inescrupuloso y opresor, amante del lujo y que perseguía sus propios intereses"; James Muilenburg, *Jeremiah the Prophet*, p.826.

8 Cf. John Bright, *História de Israel*, p.439; Henri Cazelles, *História política*, p.188 y nota 90; Roland de Vaux, *Excavations at Ramat Rahel*, p.270 a 272; Luis Alonso Schökel, *Profetas* I, p.418.

> Así dice Yavé a Joaquín, rey de judá, hijo de Josías: "ninguno llorará por él, diciendo: '¡ay, hermano mío! ¡ay, hermana mía!'. Ninguno llorará por él: '¡ay, mi señor! ¡ay, majestad!'. Será sepultado como un borrico, será arrastrado y echado afuera, lejos de las puertas de Jerusalén" (Jr 22,18-19; cf. 13,18).

Desde este horno de sufrimientos, que tocarán especialmente a los pobres, surge aquella súplica-lamento inicial o grito lacerante del pueblo, en los labios y en la solidaridad del profeta (1,2-4).

3. ¿Y de ahí?

Yavé parece despertarse, reabrir sus oídos y responder a la súplica. Pero, a través del intervencionismo extranjero armado:

> Mirad a las naciones..., he aquí que yo suscito a los caldeos, una nación cruel e impetuosa...; son más veloces que panteras sus caballos, son más mordaces que lobos vespertinos..., vuelan como águila precipitándose para devorar. Llegan todos para hacer violencia (1,5-11, cf. vv. 5aα.6a.8a.bβ.9a).

Si la violencia (hebreo: *jamas*) es lo que prácticamente condensaba la opresión interna inicial (1,2ba.3βα), ¡con una nueva y más terrible violencia (*jamas*) el profeta representa a Dios respondiendo a su llamado! Dicha respuesta trae en su interior el veneno que se volverá contra ella misma:

Se hace culpable por hacer de su fuerza su dios (1,11).

4. ¿Respuesta dada, de hecho?

Ya por el hecho de la respueta divina (1,11b) y sobre todo porque el profeta reacciona a ella con una nueva súplica-lamento (1,12-17), aquella respuesta intervencionista es rechazada. Lo que el profeta monta en 1,5-11 es un juego de escena. ¡Hace al intervencionismo brotar de los labios de Dios mismo únicamente para rechazarlo por completo!:

> ¿Por ventura no eres tú, desde antiguo, Yavé, mi Dios, mi santo? ¡No vamos a morir! Yavé, para[9] juicio lo tienes establecido, ¡oh Roca!, para castigar lo tienes determinado. Muy limpio eres de ojos para mirar el mal, ver la opresión no puedes (1,12-13a)[10].

Si de hecho propusiera el intervencionismo, Yavé estaría negándose a sí mismo (v.12), establecería el mal, que no cabe en sus ojos puros, que no puede contemplar (v.13a).

---

[9] ¡Entiéndase la nación extranjera suscitada por Yavé en 1,5-11!

[10] Hay divergencias no sólo en cuanto a la traducción sino también, y principalmente, en lo que se refiere a la interpretación de esos versículos (cf., por ejemplo, Jörg Jeremias, *Kultprophetie*, p.71.76.86.101-103.108-109).

5. ¿Cuál es, entonces, la respuesta?

La violencia (interna) no se resuelve con violencia (externa, intervencionista). Ambas son violencia deplorable, y como tales deben ser aniquiladas. Es lo que el profeta hace proponer a Dios definitivamente (2,1-5).

Por más poderosa y aparentemente invencible que parezca, la violencia o el mal traen en sí un principio de auto-corrosión, de auto-aniquilamiento al que se suma la fuerza opuesta, también intrínseca, que el justo oprimido trae en sí mismo, por ser justo:

> He aquí que se descompone, no siendo recta, su persona en sí mismo, pero (el) justo en su fidelidad vivirá (2,4).

6. ¿Cómo tal respuesta responde de hecho?

¡Siguen cinco ayes! (2,6b-19): la jactanciosa (1,10-11a) impiedad es tan frágil que el profeta, en la certeza de su fe, hace de ella objeto de piedad, de lamentos fúnebres. Todo esfuerzo que el impío gaste, y hasta lo que parecen ser sus obras y conquistas, no le garantizan en verdad ni felicidad ni perennidad. Véase, por ejemplo, el segundo ¡ay!:

> ¡Ay del que adquiere con violencia provecho inmoral para su casa, para poner su nido en alto, para salvarse de las garras del mal! Planeaste oprobrio para tu casa, exterminar a pueblos numerosos; sí, estás errando al blanco (en) tu avidez. Pues la piedra desde el muro clamará, y la viga desde el maderamen le responderá (2,9-11).

Debilidad, corruptibilidad intrínseca del impío, sumadas a la fuerza, perseverancia, constancia del justo ("su fidelidad"), he aquí lo que únicamente revierte los senderos trazados por la violencia (*jamas*).

7. Sólo el oprimido es mediación de liberación divina a su favor

Preparada por todo lo que le antecede en la profecía, enaltecida por una teofanía que le abre camino (3,3-12), el profeta reserva su propuesta para los versículos finales:

> Saliste a salvar a tu pueblo, a salvar con tu ungido (3,13a).
> Existen voces muy discordantes sobre esa trducción y sobre todo de la interpretación que estoy proponiendo. Jörg Jeremias, por ejemplo, traduce así: "Tú saliste en socorro de tu pueblo, para socorrer a tu ungido" (p.101), y en "tu ungido", el autor ve al rey davídico[11]. A mi modo de ver, sin embargo, y por la fuerza del contexto de la profecía y su conjunto, ese ungido, lejos de ser el rey, es el justo que se ve cercado por el impío (1,4ba), que inaugura la profecía gritando por socorro a Yavé (vv.2-4), es el pobre, con quien el profeta se identifica (3,14b), y que recibe el llamado a constituirse en un pueblo, en un nosotros, frente al impío-pueblo ("espero el día de la angustia que va a sobrevenir al pueblo que *nos* asalta", 3,16c).

---

[11] Cf. *Kultprophetie*, a título de ejemplo, en las pp.4.71.86.101-103.110-111.190.197.

El sufrimiento del justo bajo el impío es lo que constituye la profecía de Habacuc. Él se identifica de tal modo con ese necesitado, que inaugura (1,2-3), y ahora cierra, su profecía en primera persona:

> Mas yo en Yavé exultaré, gritaré de júbilo en el Dios de mi salvación. Yavé es mi Señor, mi fuerza, él me da pies como los de ciervas y sobre mis lugares elevados me conduce (3,18-19aβ).

Yavé sale al campo contra el impío para salvar al justo. Pero sale con él en cuanto ungido suyo. ¡Yavé es para él salvación, fuerza, al darle pies de gacela, al equiparlo para su lucha de auto-liberación![12]

---

12 Para mayores datos sobre Habacuc, véase Domingos Sávio da Silva. *Habacuc e a Resistência dos Pobres* -

Bibliografia seleta

Alomía, B. Merling, "Habacuc, el profeta de la justificación por la fe", en *Theologiká* 3 (1988) 138-151.

Balancin, Euclides Martins, "Habacuc: a fidelidade do justo", en *Vida Pastoral* 24 nº 113 (1983) 2-5.

BALANCIN, Euclides Martins y Storniolo, Ivo. *Como ler o livro de Habacuc, a teimosia do justo*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991.

Bernini, Giuseppe. *Osea - Michea - Nahum - Abacuc* (versione, introduzione, note), en *Nuovissima Versione della Bibbia dai testi originali*, 2ª edição. Roma, Edizioni Paoline, 1977 (Habacuc pp.397-437).

Bright, John. *História de Israel*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo, Edições Paulinas, 1978 (Nova Coleção Bíblica 7).

Cazelles, Henri, *História política de Israel desde as origens até Alexandre Magno*. Trad. Cácio Gomes. São Paulo, Edições Paulinas, 1986 (Biblioteca de Ciências Bíblicas).

Ceppi, Américo, *História do povo de Israel*. Petrópolis, Editora Vozes, 1946.

GRINTZ, Yehoshua M. y Briskin-nadiv, Dvora, "Habakkuk", en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén, Keter Publishing House, 1972, v.7, col.1014-1017.

Herrmann, Siegfried. *Storia di Israele - I tempi dell'Antico Testamento*. Brescia, Editrice Queriniana 1977, 2ª edição.

Jeremias, Jörg. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1970 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 35).

Muilenburg, James, "Jeremiah, the Prophet", en Buttrick, Georg Arthur (ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible - an Illustrated Encyclopedia*. Nasville/New York, Abingdon Press, 1962, v.3, p.823-835.

Murphy, Richard T.A, "Sofonías Nahúm Habacuc", en Brown, Raymond E. *et alii* (eds.), *Comentario Biblico "San Jeronimo"*. Trad. Alfonso de la Fuente Adánez y Jesús Valiente Malla. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, v.1 (Habacuc, p.781-789).

Otto, Eckart, "Habakuk/Habakukbuch", en *Theologische Realenzyklopädie* 14 (1985) pp300-306.

Porath, Renatus, "Profetas, interlocutores indispensáveis neste 'fim da história'- um diálogo com o profeta Habacuque", en *Estudos Teológicos* 33 (1993) 26-36.

Sweeney, Marvin A., "Habakuk, Book of" en Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. NewYork/ London/ Toronto/ Sydney/ Auckland, Doubleday, 1992, pp.1-6.

Domingos Sávio da Silva cssr
Rua Honório Líbero, 90
01445-040, São Paulo, SP - Brasil
Brasil
carsil@warp.com.br
(55 11) 273.5533

MERCEDES GARCÍA BACHMANN

EL "RESTO" EN SOFONÍAS: LOS QUE UNEN LO CULTUAL CON LO ÉTICO[1]

Resumen

Se estudian en primer lugar varias propuestas de estructuración del texto (drama; alternancia de locutores; secuencia de oráculos negativos/positivos). En cuanto al contenido, se ponen de relieve tanto el contraste entre dos grupos sociales éticamente diferenciados, como la íntima relación entre el profeta y Yavé. Al final se proponen algunas reflexiones hermenéuticas sobre el sentido del "resto" y sobre la ausencia de las mujeres en este libro.

Abstract

At the beginning, the author studies several models for the structure of the text (drama; alternative speakers; a sequence of negative/positive oracles). Regarding the contents, the contrast between two ethically distinguished social groups, as well as the intimate relationship between the prophet and Yahweh are highlighted. At the end, the author proposes some hermeneutical reflections on the meaning of the "remnant" and also on the absence of women in this book.

1. Introducción

Del profeta Sofonías sabemos muy poco. Se lo presenta en 1,1 como "hijo de Kusí" o "hijo del etíope/negro", según se interprete *ben-kûsî*. A diferencia de la mayoría de los profetas, se mencionan sus antepasados hasta la cuarta generación (Kusí, Godolías, Amarías y Ezequías). Se ha argumentado que estos antepasados fueron agregados para resaltar los lazos yavistas de su familia, pese a su origen africano (¿Etíope? ¿Un judío cusita, de la diáspora? ¿Un descendiente de esclavos etíopes traídos a Jerusalén en tiempos de Salomón? ¿Un esclavo él mismo?)[2]. Igualmente se ha argumentado contra la ecuación "*ben-kûsî*" = cusita, en cuyo caso su padre habría sido apodado, "el negro" por ser de piel más oscura[3].

---

[1] Agradezco al Prof. J. Severino Croatto por sus invalorables comentarios al presente artículo.

[2] S. Soares, "Sofonías, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra", en *RIBLA* 3 (1989) 25-27.

[3] A. Kapelrud, *The Message of the Prophet Zephaniah*, p.44; estos nombres tan judeos serían difíciles en un etíope; Newsome, *The Hebrew Prophets*, p.81, no dice explícitamente que haya sido debido a su piel, pero entiende que el antepasado Ezequías es el rey, y por tanto atribuye linaje real a Sofonías; Eszenyei Szeles, *Wrath and Mercy*, p.62.

Del texto percibimos que conocía bien la ciudad de Jerusalén y su vida: las puertas, las calles, los mercaderes ("cananeos"), el templo, los sacerdotes y los cultos heterodoxos. Sus palabras proféticas están fechadas en el reinado de Josías hijo de Amón, rey de Judá (1,1). Si perteneció a este período pre-exílico, tiene que haber vivido antes de la reforma yavista de Josías, ya que de otra manera hubieran quedado perimidas sus críticas al culto a Moloc, al ejército del cielo y a Baal (1,4-5). El resto de su vida queda en el misterio, lo cual es propicio para un Sofonías.

2. Estructura literaria del libro de Sofonías

El libro delata paralelos muy significativos con temas clásicos de un período más tardío (exílico y post-exílico), especialmente en el alcance del juicio (1,2-6, "toda la creación"; cf. Is 15-19; Jeremías 48-51); la mención de las "islas" (2,11b; cf. Is 41,1,5; 42,4.10.12; 49,1; 51,5b; 66,19); la altanería babilonia (2,15; cf. Is 47,8.10 "yo y nadie más") y en la posterior salvación de la que gozará el resto de Israel al regreso de la cautividad (ver Jr 33,7; 48,47; 49,6.39; Is 66,18-21).

Nuestro análisis toma como base el estudio de Paul House, quien muestra que el libro de Sofonías es una obra escrita con maestría y con un propósito y un argumento definidos[4]. Está estructurada de manera similar al drama griego, en tres actos, cada uno de los cuales tiene una función particular en el desarrollo del argumento:

a) El anuncio y descripción del juicio que se acerca, el "Día de Yavé" (1,2-17);
b) El anuncio de quiénes sufrirán tal juicio: Judá y las naciones vecinas (2,18-3:5); y
c) El anuncio de que un resto se salvará (3,6-20)[5].

House muestra que esta estructura en tres actos está lograda mediante siete escenas. En cada una de las seis primeras se suceden palabras de Yavé, en primera persona, seguidas por palabras del profeta en tercera persona. Que sea el profeta quien habla, se supone a partir del encabezamiento del libro y de su función, pero nunca se refiere a sí mismo, ni Dios lo llama por su nombre. Las escenas son las siguientes[6]:

1ª escena: Yavé anuncia la destrucción de toda la creación (1,2-6); Sofonías exhorta al silencio delante de Yavé (1,7). *2ª escena*: Yavé condena a diversos grupos en Israel por su conducta cual si no existiera Yavé (1,8-13); Sofonías detalla lo que se espera en "el Día de Yavé" (1,14-16).

3ª escena: El discurso de Yavé se limita a un solo versículo (1,17); en el de Sofonías aparecen el tema de un posible resto que se salve (los "oprimidos de la tierra") y el tema del castigo de las naciones vecinas, encabezadas por los filisteos (Gaza y Ascalón, 1,18-2,7).

4ª escena: Yavé agrega a lo adelantado por el profeta, continuando la enumeración de las naciones: Moab y Amón (2,8-10); Sofonías acota que son juzgadas por haber adorado a ídolos (2,11) y no haber reconocido a Yavé.

---

4 P. House, "Dialogue in Zephaniah", pp.252-262.
5 House, p.261.
6 Cada una de estas escenas es discutida en detalle en su artículo, en las páginas 255-258.

5ª escena: La enumeración de naciones a ser castigadas continúa hacia el sur: Etiopía es invocada por Yavé (2,12) y Asiria, por Sofonías (2,13-3,5).

6ª escena: Yavé anuncia que el castigo es corrección para lograr un resto purificado, fiel y humilde, que desde los confines de la tierra (3,10) venga a ofrendar a Yavé una vida en justicia, verdad y reposo (3,6-13); Sofonías llama al regocijo, anunciando que ha sido levantada la sentencia contra la "hija de Jerusalén/ Sión, Israel" (3,14). Es su último discurso (3,14-18).

7ª escena: discurso final de Yavé, quien "tiene, como corresponde, la última palabra"[7]. Se resumen los temas de la aniquilación de los enemigos y el retorno de todo Israel, incluyendo a la gente más débil ("la coja y la descarriada", 3,19-20).

En lo que resta de esta sección nos gustaría explorar, aunque brevemente, algunas relaciones internas (subestructuras) del texto que no reciben atención en el artículo resumido hasta aquí.

2.1. Subestructuras

1.a. Repetición de acusaciones a la elite política y religiosa por los mismos crímenes en los oráculos de destrucción contra Judá/Jerusalén (1,4-2,3), contra las naciones (2,4-15) y de nuevo contra Jerusalén y sus dirigentes (3,1-8). Se acusa a todas estas naciones (incluida Judá) de: injusticia de los dirigentes (hijos del rey, príncipes, sacerdotes, profetas, jueces) para con lo más débil del mismo pueblo, acumulación de riquezas a costa de los oprimidos, adoración formal pero no exclusiva a Yavé, conducta que desafía a Yavé ("ni bien ni mal hace Yavé", 1,12)[8].

1.b. La oposición entre los grupos mencionados por medio de artículo + participio en 1,4-9, y los *'anawîm* / *'anî* (oprimidos/ afligidos/ humildes) de 2,3 y 3,12. El contraste se da por lo menos a tres niveles diferentes:

a) En la descripción de sus conductas: los que adoran a Baal, los sacerdotes de cultos idólatras, los sacerdotes yavistas, los que se postran ante el ejército del cielo (¿la Reina de los Cielos de Jeremías?), los que prometen obediencia a Yavé pero juran por Milcom, los que se apartan de Yavé (1,4-6), los príncipes, los hijos del rey, los que dejan de lado las costumbres y tradiciones nacionales a cambio de las extranjeras (vestimentas, evitar pisar el umbral por la supuesta presencia del Dios filisteo Dagón) y los que obran con violencia y fraude (1,8-9);

b) Ese mismo contraste se da en la situación socio-económica en que se encuentran unos, que pueden comerciar y poseen casas y viñas, y los otros, descriptos

---

7 House, p.254.

8 Se podría hablar de una *inclusio* por opuestos, por ejemplo entre 1,4-9 y 2,3, pero como las acusaciones se suceden también en 2,4-15, hemos preferido tomarlas como una repetición del tema. Cf. Gorgulho, p.39, quien nota tres estructuras concéntricas en el libro. La primera (1,1-18), en la cual se alternan la primera y la tercera personas, que comienza con el anuncio contra todo el mundo (A-A'), luego envuelve a Judá/ Jerusalén (C-C') y se centra en "la gran ruina que vendrá" (D = 1,10-11). La segunda (2,1-3,5) nos resulta menos evidente, especialmente en cuanto a la relación del bloque A (llamamiento a los "pobres de la tierra": 2,1-3) – A' (La ciudad opresora, Jerusalén: 3,1-5), que son opuestos entre sí, con los bloques B, C, D, C' y B', que conciernen a las naciones de los cuatro puntos cardinales, las islas y la idolatría. La tercera *inclusio* la encuentra en 3,6-20. Comienza con Yavé castigando y curando al pueblo (A-A'), continúa con el contraste entre la actitud del pueblo y la de Sión (B-B') y termina con C, D y C' acerca de acciones en el seno de Yavé.

como pobres u oprimidos (2,3) y que heredarán la tierra y bienes de las naciones castigadas (y que, por ende, no los poseen al tiempo del oráculo);

c) Relacionado con los anteriores, se da un tercer nivel de contraste en la conducta o razón de que unos perezcan en el Día de Yavé y otros permanezcan con el resto salvo. Unos cometen fraude, juzgan con rapiña, confían en su plata y oro, se enriquecieron a costa de los oprimidos; los otros viven según las normas de Yavé, buscando la justicia y la humildad (2,3). Del resto se dice que ya no habrá lengua mentirosa, injusticia, ni engreimiento; las obras de justicia y de verdad que se van a practicar tampoco serán para auto-promocionarse.

1.c. Tenido en cuenta el contenido de los oráculos y no quien los pronuncia, también es visible la alternancia entre bloques negativos y positivos, formando una estructura A-, B+, B-, A+, donde se alternan la condena a Judá / Jerusalén (A-) con la condena a sus enemigos (B+), pero (Judá no es mejor que sus enemigos! y vuelve a ser condenada (B-) antes de recibir el anuncio del retorno (A+)[9]. Desde el exilio les debe de haber resultado muy claro a los líderes de Israel que la situación en la que se encontraban tanto ellos como otros pueblos vecinos podía ser motivo de festejo solamente después de la purga del exilio.

2.2. El recurso del equilibrio entre voces

Un tema mencionado, pero no desarrollado, por House es el del equilibrio permanente entre discursos largos de Yavé y cortos del profeta, y viceversa. Este equilibrio, donde pareciera que un platillo de la balanza sube y el otro baja, se percibe claramente en un cuadro:

Yavé	*Sofonías*	
1ª escena:	Largo	muy corto
2ª escena:	Largo	corto
3ª escena:	muy corto	Largo
4ª escena:	Largo	corto
5ª escena:	corto	Largo
6ª escena:	Largo	corto
7ª escena:	Único	

Los discursos de Yavé comienzan siendo largos; en la 3ª escena Yavé casi no habla y a partir de la 4ª vuelven a acrecentarse, hasta culminar en la 7ª escena, como única voz. Por su parte, el profeta comienza con un discurso muy corto y luego sus intervenciones se alternan entre cortas y largas, terminando con una corta en la 6ª escena. ¿Se puede atribuir algún significado a este hecho? Sería necesaria una investigación más profunda antes de poder dar una respuesta definitiva. No obstante, partiendo de la calidad literaria de la obra, suponemos que no fue casual; el autor quiso jugar con la identificación entre el emisor y el transmisor de las palabras encomendadas. Esta sintonía entre Dios y su profeta, que se percibe en numerosos textos bíblicos al punto de no poderse determinar siempre claramente cuándo deja de hablar un interlocutor para dar paso al otro, en Sofonías está articulada de modo

---

[9] Agradezco al Profesor Croatto haberme señalado este mismo tipo de paralelismo en el libro de Miqueas, Isaías 28-35 e Isaías 65-66.

que, al alternarse los discursos en primera y tercera persona, se logra una sensación de armonía y de fidelidad profética a su vocación y a la palabra recibida.

De la maestría del o los autores nos gustaría destacar el haberle dado a Sofonías el papel de heraldo de Dios, comenzando con una intervención muy cortante, llamando al silencio ante el anuncio del juicio que Yavé está por hacer, y llamando al gozo y anunciando la salvación en la 6ª escena (3,14-18).

3. Algunas cuestiones relevantes para la teología en América Latina

El espacio de que disponemos nos permite solamente delinear dos temas importantes para nuestra teología latinoamericana. Estos temas son el "resto" y la ausencia de mujeres en este libro.

1.- El "resto" es un concepto teológico que, con variadas connotaciones, se utiliza en nuestro medio. Por una parte, a menudo se usa en referencia a ese grupo fiel y pequeño en nuestras congregaciones, con el que se puede contar llueva o truene, y sobre todo en aquellos domingos (como el siguiente a Pascua) en donde la participación es escasísima. Es una aplicación válida, pero no coincide con "el resto" de Sofonías.

La política económica impuesta sobre nuestro continente da como resultado la formación de un "resto", que tampoco es el resto oprimido y humilde de Sofonías. Todo lo contrario, es el resto que, montado en la cresta del sistema, gana con las constantes políticas de ajuste que el resto de nosotros/as sufrimos. Vale la pena destacar que ni los sacerdotes ortodoxos ni los heterodoxos, ni los jueces ni los profetas, ni los líderes políticos, ni las naciones vecinas ni Judá se salvarán por dicha condición socio-económica, política o religiosa.

Hay una relación que debe observarse entre la ética y lo cultual para poder escapar al castigo de Yavé. Los *'anawîm* que sobrevivan al juicio y formen el resto tampoco son descriptos sólo con ese término, sino como quienes, más allá de su situación socioeconómica, actúan con justicia, verdad, humildad (3,12-13) y, por sobre todo, son coherentes en sus acciones con lo que proclaman con sus palabras ("se cobijan en el nombre de Yavé" 3,12); es decir, reconocen a Yavé tanto en lo cúltico como en lo ético – lo contrario a lo que sus líderes mismos hacen. Quienes tenemos acceso al estudio sistemático y a la enseñanza de las Escrituras nos encontramos entre los oprimidos del pueblo y los líderes enriquecidos por el sistema; más cerca de uno de los grupos, muy posiblemente, pero en todo caso en una situación un poco más ventajosa. El mensaje de Sofonías – la necesidad de ser coherentes entre lo que nuestros labios anuncian (¿y nuestras computadoras imprimen?) y nuestras vidas proclaman – es, por eso mismo, aún más pertinente para nosotros/as teólogos/as que para nuestros pueblos.

2.- La ausencia de mujeres en este escrito nos preocupa. Se dirá que mucho de lo que se dice en el texto es aplicable a la parte femenina de Judá y de las naciones. Sin embargo, ¿hasta qué punto se pueden aplicar los oráculos contra los dirigentes a las mujeres de la corte, o de los jueces, o de los profetas? ¿Había juezas o profetisas actuando regularmente o las que aparecen en los relatos bíblicos son la excepción que se permite cuando el país está en anomia? ¿Cuál era el papel de las mujeres de las familias levitas y sacerdotales (fueren sus varones sacerdotes yavistas o "paganos")

¿Tenían algún rol público, del cual se les pudiera pedir cuentas con estos oráculos? Hay mucho que no sabemos. Aunque nunca lo sepamos, es importante reconocer que no lo sabemos porque las fuentes no nos dan los datos necesarios para saberlo[10].

4. Conclusión

Sea que Sofonías hubiera tenido antepasados africanos, hubiera sido él mismo un africano traído a la corte de Jerusalén como esclavo, o hubiera sido su padre de tez más oscura que el resto, su origen no cambia la radicalidad de su mensaje. Como esta obra literaria deja claro, no se salvará el resto que puede aducir un linaje ortodoxo, sino quienes, habiendo pasado la ira divina, queden en ese "resto" salvado y restaurado. En último caso, la misma ambigüedad en cuanto al linaje del profeta se puede tomar como símbolo de ese mensaje que él proclama: que a la adición de méritos yavistas (antepasados) hay que agregar la conducta personal, no importa el color, el nombre o el origen. Nada garantiza la salvación – excepto la gracia de Dios: "Lanza gritos de gozo, hija de Sión, / lanza clamores, Israel, / alégrate y exulta de todo corazón, / hija de Jerusalén!" (3,14).

Bibliografía consultada

Eszenyei Szeles, María, *Wrath and Mercy: Habakkuk & Zephaniah*. ITC. Grand Rapids/ Edinburgo, Eerdmans/Handsel, 1987.

Gorgulho, Gilberto, "Sofonías y el valor histórico de los pobres", en *RIBLA* 3 (1989) 31-41.

House, Paul R., "Dialogue in Zephaniah", en Robert P. Gordon (ed.), *The Place is Too Small for Us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship*. Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, pp.252-262.

Kapelrud, Arvid S., *The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas*. Oslo, The Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1975.

King, Greg A., "The Remnant in Zephaniah", en *Bibliotheca Sacra* 151, n.1 604 (1994) 414-427.

Newsome, James D., Jr., *The Hebrew Prophets*. Atlanta, John Knox, 1984.

Soares, Sebastião A. G., "Sofonías, hijo del negro, profeta de los pobres de la tierra", en *RIBLA* 3 (1989) 25-30.

Weigl, Michael, "Hacia los orígenes de la teología bíblica de los pobres", en *Selecciones de Teología* 140 (1996) 283-288.

Sanderson, Judith E., "Zephaniah", en *The Women's Bible Commentary*, Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe. Westminster John Knox, Louisville, 1992, 225-227.

Mercedes García Bachmann
ISEDET
Camacuá 252
1406 Buenos Aires, Argentina
mgarciab@isede2.inv.org.ar

---

10 Por esta razón hemos elegido usar sólo el término "el autor (o los autores)", ya que nada en la obra nos indica una autoría femenina.

ALICIA WINTERS

EL TEMPLO DE AGEO

Resumen
Aunque el libro de Ageo es muchas veces despreciado como superficial o como promoviendo el judaísmo exclusivista, este libro más bien manifiesta una preocupación comunitaria con el templo como elemento clave en el mundo simbólico de la religiosidad popular.

Abstract
Although the book of Haggai is often considered superficial or as the basis of the exclusive Judaism which developed in the post-exilic period, it shows a concern for community well-being which looks to the temple as a key element in the symbolic religious world of the common people.

El libro de Ageo no goza de mucha popularidad entre los grupos de estudio bíblico. Despierta incomodidad el fuerte énfasis sobre la construcción del templo, tema principal de este breve escrito. Para unos, Ageo es la personificación de la creciente dominación de las estructuras religiosas jerárquicas, centralizadas y masculinizadas, que no solamente dominaron el mundo judío a partir del llamado postexilio, sino que siguen imponiéndose en el mundo de hoy. Sin embargo, es dudoso que el "templo" que Ageo visualizaba tuviera esa forma, o que Ageo hubiera representado los intereses sacerdotales e institucionales que pueden identificarse en épocas posteriores, incluida la nuestra.

Para otros, el pensamiento del profeta simplemente carece de la profundidad de los profetas preexílicos. Un comentarista dice: "Si se le compara con otros grandes profetas, estamos en las antípodas". Se dice que Ageo va demasiado lejos en su compromiso con el culto. Se lo critica por la implicación de que se puede comprar a Dios mediante la construcción de un templo o que la prosperidad material es una consecuencia lógica de cumplir con deberes religiosos. Se le compara negativamente con profetas preexílicos como Amós o Jeremías, quienes rechazaban la superficialidad del culto en favor de la práctica de la justicia[1].

Pero hay que preguntar qué papel jugaba la construcción del templo en el pensamiento de Ageo. Su obra está repleta de expectativas que van más allá del templo y el culto, y son el eco de las ansias y esperanzas colectivas de todo un pueblo. De hecho, la profecía de Ageo se comprende mejor si no se toma como obra de un solo individuo sino expresión de la voz del pueblo. Y en este sentido, Ageo tiene mucho que decir a todos los grupos e individuos que están comprometidos hoy día con las luchas populares.

---

[1] Cf. Amós 5,21-24 y Jr 7,1-14.

El templo durante el exilio

El libro de Ageo no pretende dar información sobre su autor, pero podemos deducir que el profeta no pertenecía al grupo de repatriados que había llegado recientemente de Babilonia[2]. Más bien, formaría parte del llamado "pueblo de la tierra", los campesinos de Judá que ocupaban la tierra en Palestina después de la caída de Jerusalén[3].

La Biblia indica que una nutrida comunidad de judíos ocupaba la tierra en Palestina durante todo el llamado "exilio" (tradicionalmente entendido como el período entre la caída de Jerusalén en 587 y el decreto de Ciro en 538).

Se discute la naturaleza de la devastación efectuada en la guerra con Babilonia. Excavaciones arqueológicas dan testimonio de una destrucción general, pero también muestran que varias ciudades no fueron destruidas en la guerra. Se sugiere que tal vez el territorio de Benjamín se rindió a comienzos de la guerra, evitando de ese modo su destrucción. Por eso, Mispá pudo servirle de sede a Godolías, encargado del territorio de Judá después del fin de la monarquía[4].

La descripción de la vida bajo Godolías en Jr 40-43 refleja una tradición según la cual Jeremías se comprometió con el nuevo gobernador y, aun después del asesinato de éste, veía el futuro del pueblo en Judá y no en Egipto ni en Babilonia. Si bien la carta reproducida en Jeremías 29 declara que el futuro del pueblo está con los exiliados, este material narrativo visualiza la esperanza para el futuro en la comunidad de Judea, destacando así la viabilidad de la vida continuada allí[5].

Con la caída de Jerusalén y la deportación de los principales ciudadanos a Babilonia, quedaron en la tierra los pobres "que no tenían nada" (Jr 39,10). Durante el conflicto con Babilonia, muchos habitantes de Judá se habían refugiado en Moab, Amón, Edom y otras regiones, pero Jr 40,7ss indica que muchos de estos desplazados volvieron y se establecieron alrededor de Godolías en Mispá "y recogieron vino y abundantes frutos". Ezequiel hace pensar que al principio vivían entre las ruinas, en los campos o escondidos en rocas y cavernas (Ez 33,27), pero también sabemos que los Babilonios repartieron tierras y viñedos entre los más pobres (1 R 25,10).

La salida de los terratenientes, los funcionarios de gobierno y los sacerdotes de alto nivel constituía una especie de revolución social, elevando a posiciones de mayor influencia a los miembros sin tierra de la comunidad, los cuales ahora ocupaban tierras reales y otras que fueron expropiadas de la clase dirigente ya desterrada. Ez 11,15 puede reflejar el pensamiento del pueblo en este período: "a nosotros es dada la tierra en posesión" (cf. 33,24). Los que se quedaron consideraban a Judá la tierra de Yavé y, para ellos, el destierro significaba la expulsión de la presencia de Yavé, el cumplimiento de las promesas divinas respecto a la tierra (si bien Eze-

---

2 Ver Milton Schwantes, *Hageo. Comentario Bíblico Ecuménico*. Ediciones La Aurora, 1987, p. 21 citando, entre otras cosas, la no mención del progenitor, ya que para los que retornaron del exilio este dato era de importancia sobresaliente.

3 Pedro Lima Vasconcellos, "Templo, terra abençoada e messias: a utopia do Povo da Terra em Ageu", en *Estudos Bíblicos* 44 (1994) 59-63.

4 Abraham Malamat, *et al.*, *Historia del pueblo judío I: Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.195.

5 P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age*. Sheffield, JSOT Press, 1991.

quiel se oponía enérgicamente a esta interpretación). Los campesinos de Judá gozaban de una nueva libertad ahora que los antiguos opresores se encontraban lejos. Los opresores denunciados por los profetas se fueron, y la tierra había sido devuelta a los pobres, trayéndoles abundancia (cf. Jr 40,12).

En cuanto al templo, fue arrasado en la caída de Jerusalén(2 R 25,9). Sus columnas, pedestales y el depósito de bronce fueron quebrados (v.13). El bronce y los utensilios que quedaron fueron saqueados. Pero del altar nada se dice. Se puede suponer que permaneció en su lugar. Que hubiera sido profanado es probable, pero la profanación podía ocurrir por muchas razones y sin duda había provisión para su reconsagración regular. Según las listas de repatriados, pocos levitas fueron llevados a Babilonia (indicando que contaban con poco poder en la comunidad preexílica de Judá) (cf. Esd 2,36-42; Ne 7,39-45). Estos levitas estaban disponibles, entonces, para dirigir las actividades en el templo después de la caída de Jerusalén.

De hecho, sabemos por Jr 41,5-6 que siguieron realizándose algunas observancias en el sitio. El texto no usa la palabra *'ôlah,* término técnico para el holocausto, pero sí habla de *minjah* (ofrenda) y *l^e^bônah* (incienso), y *minjah* muchas veces se usa también en sentido general para todo tipo de sacrificio sobre el altar. Además, 1 R 8 enfatiza que el templo es el lugar de oración en el contexto exílico. Hubo, sin duda, otras ceremonias públicas de arrepentimiento y ayuno entre las ruinas del templo, y el libro de Zacarías indica que tales ritos continuaron hasta el inicio del proyecto de reconstrucción impulsado por Ageo (Za 7,1-5.8.18-19). Posiblemente el libro de Lamentaciones y también algunos de los Salmos (v.g., 44; 74; 79; 89,38-52) serían utilizados en estas ocasiones.

En fin, un sitio tan sagrado como el templo de Jerusalén no perdió toda su santidad después de la caída del gobierno de Sedecías. En casi todas las reconstrucciones de este período se reconoce que habría continuado alguna vida religiosa en torno al templo después de la caída de Jerusalén. Si la historia deuteronomística, Lamentaciones y otros pasajes (Abdías, algunos Salmos) tuvieron su origen en Palestina, como sugieren muchos biblistas, entonces estos pobres, el "pueblo de la tierra" en Judá, formaban una comunidad capaz de reflexionar sólida y profundamente sobre el significado de los acontecimientos que habían vivido.

El proyecto de reconstrucción

Esdras 1-3 narra el retorno masivo de los desterrados en el año 538 aproximadamente y su intensa actividad en la reconstrucción del templo, iniciada casi de inmediato de acuerdo con el decreto de Ciro. Pero existen varios indicios de que esta percepción es demasiado simplista[6]. El número de los que regresaron inicialmente fue sin duda mucho más reducido, y la inmigración se llevaría a cabo en el transcurso de varias generaciones[7]. De hecho, apelaciones posteriores a los judíos de Babilonia (Za 2,6-10, Esd 7-8) nos revelan que la fuerza política y económica permaneció en la comunidad, afuera de Palestina.

---

[6] R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*. Sheffield, JSOT Press, 1987, p.10.

[7] La lista que se da en Esdras 2 (= Ne 7) indica que el número de repatriados fue de unos 50.000, pero esta lista fue tomada del tiempo de Nehemías, varias generaciones más tarde (Ne 7,5 dice específicamente que Nehemías publicó la lista). La continuidad de la comunidad de judíos establecida en Ba-

El proyecto de reconstrucción despertaría interés no solamente entre los exiliados, sino también en la comunidad que ya ocupaba la tierra en Palestina, debido la importancia que las ruinas ya habían adquirido a sus ojos. El mensaje de Ageo se da en este contexto. Ya se conocía la promesa de reconstrucción, la esperanza de reconstrucción, pero había vacilación y demoras para dar comienzo al proyecto de parte de aquellos que vinieron de lejos[8]. Por eso adquiere importancia especial su observación en 1,2: "Este pueblo dice, 'No ha llegado aún el tiempo en que la casa de Yavé sea reedificada'".

Es claro, por el texto de Ageo 1, que el profeta no estaba proponiendo la reconstrucción del templo como una idea nueva. Ya se venía hablando del proyecto. La inquietud de Ageo era que nada se hacía. Los compiladores del libro anotaron con precisión la fecha del día en que Ageo abordó formalmente a los altos funcionarios del grupo de los repatriados para expresar las inquietudes de los campesinos, que constituían, para él y para los compiladores, "el resto del pueblo", o "el pueblo de la tierra"[9]. Estos dos términos se distinguen, en el contexto, del grupo al que Ageo señala como "este pueblo" en 1,2-4, los que se dedican a sus casas artesonadas sin preocuparse por el templo. En 1,6 Ageo añade que éstos siembran, comen, y se visten, si bien no con los resultados que esperaban durante esta época de sequía, y los compara con los jornaleros de entre el pueblo de la tierra que reciben su jornal "en saco roto", término especialmente gráfico que representa el creciente empobrecimiento de la población residente en la tierra.

Zorobabel y Josué sí vendrían con algunos de los grupos de exiliados que en los últimos años habían regresado a Judá. Zorobabel llevaba ciertas responsabilidades administrativas para el gobierno persa y Josué se encargaba de asuntos cúlticos[10].

---

bilonia nos demuestra que una gran cantidad de judíos decidió quedarse en Babilonia. En su mayoría, los exiliados ya eran nativos de Babilonia y les iba bien en sus negocios. Para ellos resultaría difícil salir en un viaje largo y costoso, repleto de peligros, incertidumbre e inseguridad, y no les conmovía la promesa de un lejano hogar que nunca habían visto. P. R. Ackroyd, "The History of Israel in the Exilic and Post-Exilic Periods", en G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1979, pp.320-350.

8 Esdras 3,1 dice que se colocaron los cimientos en el segundo mes después del retorno (el segundo año de Ciro, o sea, 537), pero el libro de Ageo (1,1 y 15) dice que la reconstrucción comenzó en el sexto mes del segundo año de Darío, o sea, 520, bajo Josué y Zorobabel. Esdras **tambien** señala a Josué y a Zorobabel como líderes en la obra (3,2.8; 4,2) y, en efecto, pudieron ser líderes tanto en 537 como en 520 (aunque los cimientos no pudieron colocarse dos veces). Pero en Esdras 1,8-11 Sesbasar aparece como líder y en 5,16 se afirma que Sesbasar puso los cimientos. Además, Esdras 5,14-16, fechado específicamente en la época de Ageo y Zacarías, hace hincapié en la continuidad del proceso de reconstrucción desde su inicio bajo Sesbasar, sin interrupciones.

Cada vez más se reconoce que los primeros capítulos de Esdras reúnen una rica diversidad de materiales dispares, conceptos alternativos de la restauración que plantean **Jnfasis** distintos y resaltan diferentes individuos y grupos. Estudios recientes manifiestan aprecio por la obra en términos teológicos, pero advierten que la reconstrucción de pruebas históricas a partir de material profético no deja de ser arriesgado. Ackroyd, *The Chronicler,* p.142ss.

9 Nótese que estos términos aquí presentan un sentido positivo, a diferencia de su uso en Esdras 4, donde "el pueblo de la tierra" contrasta con "el pueblo de Judá" y se caracteriza como "los enemigos de Judá y de Benjamín.

10 La traducción por "gobernador" para Zorobabel no es precisa, ya que Judá no ha sido aún establecida como provincia. También se puede cuestionar la traducción del título de Josué con el término técnico "sumo sacerdote," reconociendo que la estructura del sacerdocio estaba todavía en formación en esa época.

Si estos dos actuaban como líderes y voceros de los que volvieron de Babilonia, sería apropiado que Ageo se dirigiera a ellos para cuestionar las excusas que se oían y reclamar la falta de empeño de los repatriados en el proyecto de reconstrucción.

De sus palabras entendemos que los que vinieron de Babilonia (junto con algunos comerciantes y otros de Palestina que sacaban ganancias de la nueva asociación con los persas) estaban más interesados en el arreglo de casas para sí mismos que en el arreglo de la casa de Yavé, ostensiblemente el motivo del arduo viaje de regreso a Palestina. La preocupación es entendible. El viaje fue difícil, y los recién llegados necesitaban donde vivir. Muchos habrían dejado casas cómodas y elegantes en Babilonia y querrían lograr el mismo estilo de vida que habían dejado. Es posible que así algunos de los recursos destinados para la restauración del templo se desviaran. Y ahora, en medio de una prolongada sequía, todos sufrían (v.6), pero el pueblo campesino y trabajador pasaba por un momento especialmente difícil. Surgiendo de este medio y en este contexto, Ageo toma la palabra para insistir en la realización del proyecto del templo.

Comprendiendo el desarrollo del templo como elemento clave en la religiosidad popular del pueblo de la tierra en Palestina, no hay razón para creer que significara para Ageo y la comunidad campesina lo mismo que el templo preexílico significó bajo Ezequías o Josías. Tampoco promovía Ageo la actitud que denunciaba Jeremías cuando desafió al pueblo de Jerusalén a "mejorar vuestros caminos" para que Dios morara en ese lugar (Jr 7). De hecho Ageo, tal vez haciendo alusión a las advertencias de Jeremías, repetía con insistencia, a través de todo el proceso de reconstrucción, la frase: "Meditad sobre vuestros caminos". El templo en este momento respondía a nuevas necesidades y cumplía nuevas funciones en pro de la comunidad[11].Pero estas funciones no eran las que se atribuiría el sacerdocio centralizado del período después de las reformas de Esdras y Nehemías[12]. En fin, ¿cuáles eran las funciones que el profeta Ageo asociaba con la reconstrucción del templo, y cómo respondían a las necesidades del pueblo?

El templo en la religiosidad popular de Ageo

El discurso de Ageo en torno al templo no se desvincula de la agitación y los cambios del mundo que le rodeaba. A la vez, mientras el templo permanece en ruinas algo hace falta en el imaginario del pueblo respecto a sí mismo. Son por lo menos cinco las funciones o dimensiones simbólicas del templo en el pensamiento de Ageo y la comunidad campesina de Judá.

---

[11] Los papiros de Elefantina, de la comunidad judía en Egipto, muestran que también construyeron un templo a su Dios YWH. Cf. "Elephantine Papyri", en *Interpreter's Dictionary of the Bible.* Tomo II, pp.445-455. Ya que la religiosidad de esta comunidad era también "popular" y contenía elementos ausentes que nunca se desarrollaron en el establecimiento religioso de Jerusalén, podemos ver que la importancia del lugar sagrado iba más allá de las funciones ortodoxas y tradicionales del templo.

[12] Estamos todavía lejos de ese período. El libro de Malaquías, posterior a Ageo pero anterior a la llegada de los reformadores, manifiesta que el sacerdocio sigue poco estructurado y que la diferenciación de status y función entre sacerdotes y levitas es aún desconocida.

1. El templo proporcionaba continuidad con el pasado frente a los grandes cambios en la vida política del país

El templo no era simplemente un lugar de culto. Era símbolo de la acción de Dios en medio de su pueblo. Por eso, en medio del trabajo de reconstrucción, Ageo 2,5 afirma la vigencia de la antigua alianza formadora del pueblo: "Según el pacto que hice con vosotros cuando salísteis de Egipto, así mi espíritu estará en medio de vosotros". Asimismo, la oración de Salomón en 1 R 8, generalmente considerada postexílica, vincula la "misericordia" del poder imperial con la antigua alianza del éxodo (vv.50-51). El énfasis en la continuidad con el templo de Salomón muestra la búsqueda de continuidad. En Ageo 2 la percepción consternada del nuevo templo como inferior sirve de motivo para un oráculo de promesa para gloria futura.

2. El templo simbolizaba la relación continua del pueblo con la tierra

La continuidad con el pasado queda reforzada al señalarse la continuidad con la tierra como lugar sagrado. La tierra es también el ámbito donde Dios se manifiesta, y el símbolo de la casa desierta remite a la angustia del suelo de "esta tierra" convertido en desierto. La tierra ha sido un elemento clave en la relación del pueblo con Dios desde sus inicios (Gn 1,16, el ser humano como co-labrador con Dios en el jardín; 12,1, primera promesa de la tierra). De hecho, el deseo de mantener la continuidad de la relación con Yavé es en parte un deseo para mantener el control de la tierra, interpretada teológicamente como posesión de la divinidad. A la vez, se nota que las reflexiones de Ageo manifiestan la tradicional espiritualidad campesina en su preocupación por la naturaleza que sufre las consecuencias de la indiferencia humana. La tierra es el centro de la vida y el bienestar expresados en términos de lluvias y cosechas. La señal de la presencia de Yavé en medio del pueblo campesino es la fertilidad de la tierra y la abundancia de las cosechas.

3. El templo articulaba la identidad del pueblo y canalizaba su resistencia frente a la creciente penetración de las costumbres y exigencias de los conquistadores extranjeros

Se reconoce generalmente que el templo reconstruido correspondía a una política persa para legitimar su régimen[13]. ¿Ageo y el pueblo estaban colaborando con el proyecto persa? Al contrario, el templo reconstruido haría temblar a toda la naturaleza, y especialmente a todas las naciones (2,6-7). Además, en la medida en que ensalza a Zorobabel como sucesor de las promesas davídicas, Ageo lanza una pro-

---

[13] Existen razones para suponer que Ciro contaba con el apoyo de la clase sacerdotal para la toma de Babilonia y por lo tanto fue proclamado como rey legítimo de la ciudad, designado para el cargo por los propios dioses. Si Marduc legitimaba el gobierno de Ciro en Babilonia, entonces el compromiso persa con el templo de Yavé pudo ser un intento de legitimar su gobierno de Judá con base en las promesas a David (cf. Is 44,28; 45,1). Esdras 6,10, pidiendo oración por el rey y sus hijos, indica que la dinastía real de Persia había de ser objeto de atención especial en el templo reconstruido, y la intervención de Darío pudo ser una prueba de las pretensiones reales de controlar la organización religiosa además de la política de Judá.. Ackroyd, *The Chronicler,* p.192.

testa contra las pretensiones persas a la sucesión de la monarquía. A pesar de su insistencia en la intervención casi escatológica de Dios, y la posterior redacción de su mensaje, no se pierde la dimensión política de esta proclamación. Pero más profundamente, el asunto de la identidad tiene que ver con cuestiones de supervivencia. En medio de los cambios, la presencia del templo como sistema simbólico era un elemento social, cultural y nacional que servía para construir y consolidar la identidad nacional frente a las contradicciones y rupturas de la cotidianidad. El templo simbolizaba la fuerza y el poder que permitían la supervivencia del pueblo.

Tradicionalmente, el templo estaba asociado con promesas divinas a David que tenían que ver con la permanencia de la dinastía y por ende con la supervivencia de la nación y del pueblo. Es así como podemos entender la profecía final de Ageo sobre la persona de Zorobabel. No es imposible que fuera un "desaparecido" (al estilo latinoamericano) como pretendiente a la restauración de la monarquía, pero no sabemos de problemas políticos relacionados con esta profecía. Se especula, a veces, sobre cómo pudo sobrevivir la profecía de Ageo si su último oráculo no se cumplió, pero hay que usar cautela al decir que se equivocó, ya que su mensaje, incluido el último oráculo, fue preservado por la comunidad como una verdadera palabra profética. Puede ser que la esperanza no fuera la restauración de una monarquía davídica como tal, sino la negación de las pretensiones del imperio y el desarrollo de una comunidad donde reinara el espíritu de David, donde los valores del pueblo se articularan en torno al templo establecido por David[14].

4. El templo creaba comunidad, proporcionando organización y estabilidad frente a la incertidumbre que prevalecía en todas partes

El templo formaba parte de la realidad que vivía el pueblo: campesinos y campesinas que sufrían hambre, sentían frío, etc. La reconstrucción significaba un empeño común, capaz de unir y movilizar a este pueblo. Estudios contemporáneos de la religiosidad popular[15] la perciben como una forma inculturada de la fe y resaltan las dimensiones sociales de sus símbolos como lenguaje común de interacción social. Un símbolo como el templo es un elemento que explica e interpreta la realidad última de las cosas que ocurren en el mundo cotidiano del grupo social agredido y victimizado que clama a Dios.

Es importante notar que para Ageo la organización social que surge del templo nada tiene que ver con una jerarquía sacerdotal en torno al llamado "sumo sacerdote", ni depende de un poder religioso legitimador. La iniciativa surge del pueblo, y el templo sirve a las necesidades del pueblo.

Inicialmente, Ageo quiere realizar un trabajo que beneficie la comunidad desde un punto de vista económico. Pero, según parece, ese mismo trabajo generaba interrogantes (2,3) y propuestas (2,19) que aportaban nuevos elementos y dimensiones a la obra. El templo enfocaba las relaciones con Dios, pero más que ritos, cul-

---

[14] Ibid., p.108; Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadelfia, Fortress Press, 1979, p.471.

[15] Ver *Práctica* de diciembre de 1995: estudios del culto al Divino Niño, producidos por el Equipo de Teología de Dimensión Educativa, Bogotá, Colombia

tos, oraciones, códigos éticos y sacrificios, tocaba la vida de los seres humanos en lo comunitario como punto de atracción y referencia[16].

De por sí la reconstrucción implicaba reorganización del pueblo, ya que proporciona trabajo para los que están en la pobreza y la miseria. Construir juntos viene a ser la realización concreta de una actividad que involucra toda la comunidad. El trabajo es, en verdad, uno de los fuertes énfasis del profeta. De hecho, su interés y atención se dirige mucho más al proceso de construcción que a la institución final que ha de resultar. "Esfuérzate," el profeta insiste, y señala el desarrollo de las relaciones comunitarias, sociales y económicas de la vida: "¡Esfuérzate, Zorobabel! ¡Esfuérzate, Josué! ¡Cobrad ánimo, pueblo de la tierra, y trabajad!".

5. El templo hablaba de la presencia de Dios con su pueblo y así brindaba esperanza para el futuro

"Porque yo estoy con vosotros" es la razón detrás de todo en el libro de Ageo. A pesar de la seguridad de la presencia de Dios con su pueblo, o más bien a causa de esa presencia, la obra de Ageo mira hacia el futuro. Aún su preocupación por las necesidades cotidianas del pueblo surge de una visión de la vida tal como podía y debía ser. Por eso resulta tan significativo el sentido de contraste entre el nuevo templo y el anterior. No ha llegado la verdadera restauración.

Aunque algo se logra ahora, falta la gloria venidera. Ageo no presenta el cuadro pulido de una comunidad teocrática que ve su realización en el presente. Hay vacilación, un sentido que las cosas todavía no están bien en la comunidad. En el capítulo 2 tenemos una pequeña *torá*, o instrucción, basada en la ley. Ageo reflexiona sobre algunos problemáticos que tendrán que ser excluídos de la comunidad, haciendo uso nuevamente de la frase "este pueblo" (2,10-14). Aunque algunos comentaristas han visto en este pasaje el origen del conflicto con los samaritanos, es más probable que la frase se refiera aquí, como en el v.1,2, a los repatriados en su vida cómoda y elegante, junto con sus simpatizantes y colaboradores, entre aquellos pudientes del pueblo que ocupaban Palestina[17]. Quienes participan del proyecto de dominación del imperio y dejan de preocuparse por las necesidades del pueblo no pueden complacer a Dios trayendo ofrendas; antes bien, su presencia hace peligrar el proyecto comunitario.

En medio de los problemas la mirada de Ageo y de su comunidad se dirige hacia el futuro. El templo es un proyecto y plantea una utopía, una esperanza: "Desde el día que se echó el cimiento del templo de Yavé: meditad... Ni la vid, ni la higuera, ni el granado, ni el árbol de olivo han florecido todavía; mas desde este día os bendeciré". La restauración de la vida del pueblo no ocurre de un momento para el otro. Es un proceso. Pero el templo simboliza y proclama la presencia de Dios allí en medio de su pueblo, y el proceso sigue adelante.

---

16 Cesar Augusto Marulanda, "Mundo religioso, cambio social y organización", en *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, Tomo III, pp.333-362.
17 Milton Schwantes, *op. cit.*

El templo y las comunidades de hoy

Hoy día, como en la época de Ageo, el imperio de la muerte conquista cada vez más territorio y la vida de los pueblos está en peligro ante la fuerza de un mundo globalizado que arrasa con todas las tradiciones locales. Ahora, como entonces, necesitamos símbolos que nos ayuden a crear alternativas populares desde los empobrecidos/as y excluidos/as. Leamos a Ageo desde el actual choque de culturas y encontraremos pautas para recuperar la identidad propia de nuestras comunidades. Leamos a Ageo con ojos de excluidos – ojos de los pueblos indígenas de América Latina, ojos de las comunidades negras y Afro-latinoamericanas, ojos de mujeres, de los discapacitados/as, y descubriremos nuevas fuentes de resistencia y supervivencia.

Hoy día vivimos la destrucción de nuestro medio ambiente, la pérdida de la biodiversidad, las posibilidades y los peligros de la biotecnología. Hoy día son cada vez más los desposeídos que no tienen acceso a la tierra ni a los medios de producción. Leamos a Ageo con los campesinos que aman la tierra y los pueblos originarios que aún veneran la *pachamama,* desde la perspectiva de la tierra, y encontraremos una visión de la presencia de Dios en su creación, una nueva ética para la utilización de todos los recursos de este planeta para el bienestar de cada uno y cada una de sus habitantes.

Vivimos en un mundo de violencia y guerra sucia, de desplazados y desaparecidos, de muerte y de injusticia. Vivimos en un mundo de privatización y corrupción, donde los poderosos pisotean a los humildes para salir adelante. El desempleo y la nueva "flexibilización" del trabajo marginan a cada vez más gente, condenándola a una vida de rebusque y miseria. Leamos a Ageo para descubrir un nuevo sentido de comunidad y amor fraternal en la presencia de Dios. Leamos a Ageo para descubrir la íntima relación entre la solidaridad religiosa y el bienestar material del pueblo.

Finalmente, vivimos en un mundo que sistemáticamente destruye las utopías, menospreciando los valores y la dimensión espiritual de la vida ante el predominio del mercado todopoderoso. Leamos a Ageo para descubrir una esperanza dinámica e invencible en las promesas divinas realizadas en la formación de comunidades unidas en su compromiso con los pobres y excluidos, renovándose diariamente en la celebración y comunicación de su fe.

Alicia Winters
A.A. 6078
Baranquilla
Colombia
Alicia@latino.net.co

SANDRO GALLAZZI

EXTERMINARÉ DE LA TIERRA A LOS PROFETAS
(Za 13,2)

Resumen
La desaparición de los profetas continuará siendo un enigma sin soluciones definitivas. Este ensayo, a partir de los capítulos 9-14 del libro de Zacarías, intenta encontrar alguna pista que pueda ayudar a entender qué puede haber ocurrido. El primer paso es identificar los conflictos presentes en el texto y, para encontrar su raíz más profunda, compararlos con los conflictos que se generan en el final del exilio en Babilonia, época del primer Zacarías (1-8). En esta perspectiva, vale dejar en claro que la profecía no agotó su misión ni perdió su fuerza, hasta desaparecer. Ella fue duramente silenciada por la poderosa estructura hierocrática del templo sadoquita. Lo mismo sucedió con Jesús de Nazaret.

Abstract
The disappearance of the prophets continues to be an enigma with no definitive solutions. This essay, as of chapters 9-14 of the book of Zechariah, intends to find a clue that will help us understand what has occurred. The first step is to identify the conflicts present in the text and in order to find their deeper roots, compare them with the conflicts generated at the end of the Babylonian exile, the period of first Zechariah (chapters 1-8). In this perspective it is worth making clear that the prophecy did not exhaust its mission nor was its force weakened to the point of disappearing. It was harshly silenced by the powerful hierocratic structure of the Sadducee temple. The same as happened to Jesus of Nazareth.

Introducción

La desaparición de los profetas continuará siendo un enigma sin soluciones definitivas. Este ensayo, a partir de los capítulos 9-14 del libro de Zacarías, intenta encontrar alguna pista que pueda ayudar a entender qué puede haber ocurrido.

Trabajar los últimos capítulos del libro de Zacarías representa un desafío importante. El texto es hermético, la interpretación de las muchas imágenes usadas continúa insegura y la localización en el tiempo es aún objeto de largas discusiones entre los biblistas: hay quien lo coloca antes del exilio de Babilonia y quien lo difiere hasta la época de los Macabeos. La mayoría se orienta a determinar la fecha de su composición final alrededor del año 300 a.C.

Si esta afirmación fuera verdadera, estaríamos delante de uno de los últimos textos directamente proféticos que pretenden recoger el "oráculo", la palabra de Yavé.

Se trata de los que son llamados "déutero-profetas": Ez 38-39; Is 24-27; Jr 23, 34-40; Jl 3-4 y todo el libro de Malaquías (que no es un nombre propio y parece haber sido compuesto como apéndice a Zacarías)[1]. Estos textos, según algunos biblistas, representarían el paso de la profecía a la apocalíptica.

Zacarías 9-14 (a su vez divisible en 9-11 y 12-14) no sería una excepción. El horizonte parece ser propiamente escatológico, marcado por la implantación definitiva del reino mesiánico, en una Jerusalén transformada en lugar de justicia y de paz, tras un gran conflicto contra las naciones, duramente castigadas por la intervención todo poderosa de "Yavé de los ejércitos".

Conflicto. Es una palabra que nos puede ayudar a entender este texto. Varios son los ejes conflictivos que atraviesan estas páginas.

1. Conflicto con las naciones

Uno de los primeros ejes del conflicto es el *conflicto con las "naciones":* Hadrac, Damasco, Aram, Tiro, Sidón, Ascalón, Gaza, Ecrón (9,1-8), Líbano, Galaad y Basán (11,1-2) se citan directamente. Se trata de las naciones inmediatamente vecinas que cierran los caminos al norte, al noroeste, al oeste y al sur de la tierra de Israel: son los adversarios históricos y permanentes de Israel, aún hoy.

Estas naciones vecinas se mueven, a su vez, dentro del área de influencia de Grecia (9,13): Egipto y Asiria (10,10-11) pueden indicar muy bien los Lágidas de Egipto y los Seléucidas de Antioquía de Siria.

Son estas naciones las que se reunirán contra Jerusalén (12,1-9 y 14,1-3). Contra ellas el propio Yavé combatirá como en el día de la batalla y en el fin.

> Todos los que sobrevivan de las naciones que vinieron contra Jerusalén, subirán de año en año para adorar al Rey, a Yavé de los ejércitos, y para celebrar la fiesta de los Tabernáculos (14,16).

Este horizonte que parece ser amplio, diríamos internacional, se estrecha más y más, cuando, sin embargo, verificamos *que en este conflicto están incluidos, también, Judá y Efraín* (9,10; 12,2).

> "Yo pongo a Jerusalén como una copa que hará temblar a todos los pueblos de alrededor; también contra Judá, cuando se ponga sitio a Jerusalén. En aquel día yo pondré a Jerusalén como una piedra pesada para todos los pueblos; todos los que intenten cargarla serán despedazados. Y todas las naciones de la tierra se juntarán contra ella. En aquel día, dice Yavé, heriré con pánico a todo caballo, y con locura al jinete; pero pondré mis ojos sobre la casa de Judá y a todo caballo de los pueblos heriré con ceguera (12,2-4).

Las "naciones" se volverán en "pueblos". Puede hasta ser una forma poética de expresarse para no repetir el mismo término; puede hasta querer decir la misma cosa. Mas queda la sospecha de que los "pueblos de alrededor" no sean, propiamente, las naciones extranjeras, próximas o lejanas. Por el contrario, sospecho que se trata de un conflicto interno, abarcando aquellos a quienes el libro de Esdras, innumerables veces, llama "pueblos de la tierra", exigiendo decididamente su separa-

---

[1] Jorge Pixley, *La historia de Israel a partir de los pobres.*

ción del resto de los "hijos de Israel". Son estos judíos herederos y sucesores de los "pobres de la tierra" que recibirán campos y viñas de manos de Babilonia, tierras que ellos no quisieran devolver a los descendientes de los antiguos propietarios que estaban volviendo del exilio con la bendición de los persas.

Más que las naciones que se mueven en un horizonte lejano, a nuestro texto le interesan los pueblos de alrededor, Judá, Efraín, la casa de Judá, que fueran permanente obstáculo de las pretensiones hegemónicas de Jerusalén. Paolo Sacchi afirma: "La existencia de una guerra civil entre Jerusalén y Judá es cierta, así como es cierto que, en un primer momento, Judá estaba ganando"[2]. Así también piensa Croatto cuando afirma que: "Este texto (Za 14) debe referirse a judeos y no a gentiles (el lenguaje de "resto" y de "fiesta de las tiendas" tiene pertinencia respecto de Israel)[3].

Este conflicto, según Zacarías se resolverá con el arrepentimiento de Judá:

> "Entonces dirán los capitanes de Judá en su corazón: "La fuerza de los habitantes de Jerusalén está en Yavé de los ejércitos, su Dios" (12,5).
> "Y acontecerá que si alguna familia de la tierra no sube a Jerusalén para adorar al Rey, a Yavé de los ejércitos, no habrá lluvia para ellos" (14,17).

Las familias de la tierra (*Mishp^{e}jot ha'ares*) tendrían que conformarse a la teocracia sadoquita de Jerusalén.

Una señal importante de este conflicto es otro eje presente a lo largo de todos estos capítulos de Zacarías. Se trata del *conflicto en torno de los "pastores"*.

Las perícopas que hablan del pastor y pastores se distribuyen a lo largo de todo el texto, como el leit-motiv de una sinfonía. Encontramos esta imagen en 9,16; 10,2b-3; 11,3-17 y 13,7-9. Estas imágenesse retomaron muchas veces en el NT al hablar de la muerte de Jesús.

El rebaño de Yavé, pastor verdadero, es la casa de Judá. Es interesante notar como la figura del pastor nunca está asociada directa y explícitamente a Jerusalén. Es la casa de Judá que anda como "oveja sin pastor", cuyos pastores provocarán la "cólera inflamada" de Yavé y deben ser "castigados".

En este texto adquiere mucha importancia la figura de un pastor "mediador" encargado por Yavé de apacentar el rebaño.

> Así ha dicho Yavé, mi Dios: "Apacienta las ovejas destinadas a la matanza, a las cuales matan sus compradores sin sentirse culpables; y el que las vende dice: "Bendito sea Yavé, porque me he enriquecido". Ni aún sus pastores tienen piedad de ellas (11,4-5).

Pastores, compradores, vendedores están mancomunados en la explotación de las ovejas y aún se consideran benditos por Dios. El conflicto adquiere una fuerza de confrontación cruenta:

> y en un mes despedí a tres pastores (11,8a), y
> "¡Levántate, espada, contra el pastor y contra el hombre que me acompaña! - dice Yavé de los ejércitos. Hiere al pastor y serán dispersadas las ovejas (13,7).

Este tipo de conflicto está presente en muchos otros textos proféticos. Con es-

---

2 Paolo Sacchi, "O fim da monarquia davidica", en *Henoch* 11:2-3 (1989) 132-146.

3 J. Severino Croatto, "La estructura de los libros proféticos (las relecturas en el interior del corpus profético)", en este número de RIBLA, bajo **4.2.6**.

ta misma imagen (Ez 34) o con otras, los profetas siempre denunciaron los abusos de las autoridades sobre el pueblo. Se trataría de "falsos" pastores, de mercenarios. Tal vez no nos sea posible identificar histórica y definitivamente a los tres pastores destruidos en un solo mes, ni tal vez sea hoy necesario hacerlo. La novedad del texto de Zacarías es que las "ovejas" son presentadas como cómplices, responsables también de esta situación:

> Mi alma se impacientó contra ellos, y su alma también se hastió de mí. Entonces dije: "¡No os apacentaré más! ¡La que prefiera morir, que muera; si alguna se pierde, que se pierda! ¡Las que queden, que se coman unas a otras!" (11,8b-9).

El pastor enviado por Yavé va a quebrar simbólicamente los dos bastones - benevolencia y unión- que usaba para apacentar a las ovejas. Va a declarar terminada su misión y a solicitar su salario de 30 monedas de plata y se va a transformar en un pastor inepto y loco para significar lo que hará de ahora en adelante:

> Levanto en la tierra a un pastor que no visitará las perdidas, ni buscará la pequeña, ni curará la perniquebrada, ni llevará la cansada a cuestas, sino que comerá la carne de la gorda y romperá sus pezuñas". ¡Ay del pastor inútil que abandona el ganado! ¡Que la espada hiera su brazo y su ojo derecho! ¡Que se le seque del todo el brazo y su ojo derecho quede enteramente oscurecido!" (11,16-17).

El pacto (*berît/* alianza) está definitivamente quebrado, el tan soñado proyecto de reconstrucción y reunión del reino davídico será abandonado definitivamente y brillará única y exclusivamente Jerusalén. En el resto de la tierra habrá destrucción, abandono y explotación.

Solo va a quedar un resto, un tercio, los pequeños (13,7b), "los oprimidos del rebaño" (11,11) y con ellos, los "jefes de Judá" (12,5) que reconozcan que la fuerza de Yavé está en Jerusalén.

Este tercio, ahora debidamente purificado por el fuego,

> Invocará mi nombre, y yo lo oiré. Yo diré: "Pueblo mío". Él dirá: "Yavé es mi Dios" (13,9).

¡La muerte del pastor será uno de los elementos esenciales para la reconstrucción!

Un conflicto de pastores, un conflicto entre Judá y Jerusalén, un conflicto con pueblos y naciones: éste es el telón de fondo de los dos últimos capítulos de Zacarías. Capítulos que podrían hasta haber sido escritos en distintos momentos, por distintas personas, aunque se refieran al mismo tipo de conflicto, leído desde Jerusalén.

2. La reconstrucción del templo

Casi todos los conflictos de la época post-exílica, presentes en las páginas del primero, segundo y tercer Zacarías, tienen una raíz común: el fin del exilio de Babilonia y el sucesivo choque de proyectos que avaló Judá. Al final, éste es justamente el contexto histórico en el cual surgió el libro del primer Zacarías.

Necesitamos identificar mejor esta raíz.

Al enviar a Sesbassar a Judá para reconstruir un templo estatal, Ciro tenía dos objetivos: el primero era reorganizar, a través del templo el sistema y de un rey ju-

daíta que le fuese vasallo, destruido por Babilonia. El segundo objetivo era garantizar una cabeza de puente más segura en el camino a Egipto. Todo eso provocó, en Judá, una verdadera guerra, si fuera verdadera la información de que los que estaban reconstruyendo el altar tenían "miedo a los pueblos de la tierra" (Esd 3,3)[4].

Los que habían vuelto del exilio por ser una minoría, estaban con miedo de los judaítas que habían quedado. A éstos, a su vez, que eran dueños de las tierras, no debía gustarles el hecho de que a través del templo se implantará nuevamente un sistema tributario sobre ellos, sobre sus tierras y sus productos.

La presencia del "rey" era fundamental para superar este conflicto, pues solo él podría ser capaz de aglutinar y recoger alrededor de su persona también los sueños del grupo judaíta, que tenía en el "davidismo" un elemento importante de su ideario. Sesbassar, en el comienzo, y Zorobabel luego, encarnan este elemento aglutinador.

Los grupos eran muchos y las tensiones graves. De un lado, entre los exiliados que habían vuelto, estaban el grupo monárquico y el grupo sacerdotal que comenzaban a adquirir importancia y querían brillar con luz propia: los sacerdotes ya no se contentaban con ser simples funcionarios del rey. Por otro lado estaban los campesinos y los levitas que habían quedado en Judá; ellos también con evidentes diferencias internas.

Los conflictos deben haber sido muchos y fueron superados lentamente. El libro de Esdras destaca seis momentos importantes; en cada uno de ellos el grupo sujeto de la acción es diferente. Eso indica que, a lo largo de los primeros años de post-exílio, las fuerzas sociales y políticas vinieron articulándose y componiéndose de manera diferente. Es interesante profundizar sobre estas "diferencias". Veamos:

2.1. Esd 3,2: Fundación del altar

Sujetos: Josué, sus hermanos sacerdotes; Zorobabel y sus hermanos

A la hora de la reconstrucción del altar, elemento central del esquema tributario, encontramos solamente los que volvieron del exilio: el sacerdote, al frente, y después el rey.

2.2. Esd 3, 8-10: Fundaciones del templo

Sujetos: Zorobabel; Josué y sus hermanos sacerdotes; los levitas; la gente que volvió; Josué; sus hijos y hermanos; Cadmiel y los hijos; los hijos de Judá (hebreo); Jenadad; Hijos y hermanos (hebreo); Los levitas, hijos de Asaf

A la hora de iniciar la obra del templo, la composición ya es diferente: Zorobabel, el rey, que ahora encabeza la lista, y Josué, el sacerdote, continúan presentes. A ellos se agrega otro Josué con sus hijos y hermanos y Cadmiel con sus hijos. A estos dos también los encontramos entre los levitas en la lista de los repatriados (Esd 2,40). La novedad mayor, según el texto masorético, consiste en la presencia de los hijos de Judá y los hijos de Jenadad, levitas que no aparecen en la lista de los repatriados pero que encontraremos, más tarde, en Ne 3,24 y 10,10.

---

[4] Al contar, más tarde, la historia desde ese momento, los que vienen del exilio van a clasificar peyorativamente los judaítas que habían quedado en la tierra. Estos, que eran el pueblo de la tierra, porque propietarios de los campos y viñas, serian llamados " pueblos de las tierras" casi queriendo igualarlos a los extranjeros.

Creo que este testimonio apunta hacia una coalición monárquico-sacerdotal-levítica que debe haber conseguido unir, bajo rey, que ocupa el primer lugar, la élite sacerdotal que volvió del cautiverio con la rama sacerdotal que había permanecido en Judá. Esta composición de fuerzas debe haber cerrado el conflicto entre la élite de los "hijos del cautiverio" y el "pueblo de la tierra" que perdió su poderoso aliado levítico.

2.3. Esd 4, 2-3: Construcción del templo

Sujetos: Zorobabel; los jefes de las familias de Israel; Josué

La presencia de los "jefes de las familias de Israel", alrededor de Zorobabel (Esd 4,2-3) y Josué, sería una señal más de esta nueva rearticulación.

El pueblo de la tierra, por lo tanto, no brindó el sustento económico necesario a este grupo. Por eso la reconstrucción se detuvo. El pueblo de la tierra, por tener la tierra o por gozar del apoyo de las autoridades samaritanas, mucho más poderosas en el área, mantiene la hegemonía en conflicto.

Este conflicto está reflejado en Esd 4,3-5, cuando los "enemigos" son identificados, demasiado rápido, con los samaritanos que forzaron la suspensión de los trabajos del templo. El apoyo de los "consejeros" al "pueblo de la tierra" (aquí, finalmente, indicado en forma singular) muestra la gran influencia de Samaria sobre la región.

2.4. Esd 5,1,5: Reinicio de la construcción

Sujetos: Ageo y Zacarías; los judeos de Judá; Zorobabel; Josué; los ancianos de los judeos.

El cambio es impresionante: el rey y el sacerdote no están más al frente de los trabajos. Los judeos de Judá, junto con los profetas, pasan a encabezar la lista. ¿A qué se debe este cambio? Es que el rumbo de los acontecimientos cambió imprevistamente en torno del año 520.a.C. La sucesión de Darío, después de la muerte de Cambises, en el 522 a.C., se confirmó solamente después de dos años de luchas y conflictos internos entre grupos de poder. Darío necesitó, una vez más, reorganizar la estructura administrativa de este gigantesco imperio, para poder controlarlo políticamente, gobernarlo, y garantizar la tributación. La creación de las satrapías permitió alcanzar estos objetivos, mas la nueva redistribución de fuerzas, cargos, espacios políticos y económicos no debe haber dejado de provocar discusiones, conflictos y confusiones.

Para los judaítas, éste fue un momento importante que podía garantizar mayor espacio político y mayor fuerza para Judá y Jerusalén, en el esfuerzo de romper la hegemonía samaritana sobre la región. La construcción del templo, creo yo, fue producto de este momento políticamente abierto a los cambios. Se constituyó una triple alianza, favoreciendo la articulación de los diversos grupos presentes en Judá y, hasta entonces, en conflicto entre sí.

La fuente aramea de Esd 4,6-5,15, que refleja la situación después de la creación de la satrapía, nos presenta dos nuevos grupos:

1) *Los profetas Ageo y Zacarías* profetizando a los judaítas de Judá y Jerusalén. Es importante notar la unión de estos dos nombres: Judá y Jerusalén, antes polos antagónicos y, ahora, cooperantes bajo la palabra profética (¿Ageo en Judá, Zacarías - el primero - en Jerusalén?).

2) *Los ancianos de los judaítas* (5,5). Éstos son destinatarios de los mensajes reales, junto con el gobernador[5] de los judaítas (6,7). Para el rey éstos son los responsables finales de la obra.

En esta segunda redacción llama más la atención la ausencia de los conflictos con "los pueblos de la tierra" o con los samaritanos. Se menciona, solamente, una preocupación burocrática del gobernador de la satrapía, Tattenay, que no alcanza, sin embargo, a perjudicar los trabajos.

¿Dónde está el "pueblo de la tierra"?

Los "judeos de Judá" están junto con Ageo y Zacarías, preocupados más por el significado político del templo, en la coyuntura actual, que por su dimensión sacrificial y cultual. El trabajo de Zacarías y Ageo consigue la unión, por lo menos provisoria, de las diversas fuerzas: el pueblo de la tierra, el bloque sacerdotal-levítico y el rey. La bina conductora monárquico-sacerdotal presentada por Zacarías (Za 4,14), muestra el resultado de esta unión, que sólo tiene lugar, sin embargo, después de una profunda autocrítica por parte de Josué (Za 3) que debe reconocer y dejar toda la honra de la reconstrucción del templo a Zorobabel (Za 4,9; 6,12-13).

Ageo y Zacarías, aún con perspectivas políticas diversas, nunca pensarán en el templo como templo estatal del rey persa, sino todo lo contrario. A partir de su visión más davídica, Ageo, del pueblo de la tierra, llega a ver en el templo un elemento indispensable para retomar la autonomía política de Judá, en los moldes de la experiencia del éxodo:

> Trastornaré el trono de los reinos y destruiré la fuerza de los reinos de las naciones... En aquel día..., te tomaré, Zorobabel, ... y te pondré como anillo de sellar, porque yo te he escogido..." (Ag 2,22-23).

Zacarías, que parece ser hijo del exilio (Za 1,12) es, en el comienzo, claramente hostil a las "naciones/pueblos de la tierra" (1,12.13), pero poco después cambia su posición y admite la importancia de las naciones dentro del pueblo único de Dios (2,15). De esta unión va a depender la "posesión de la tierra" (2,16). Y si Josué quisiera "juzgar en la casa de Dios" tendrá que cambiar su posición y aliarse a Zorobabel y al pueblo de la tierra (3,8-10).

En resumen, podemos decir que el templo de Jerusalén, en la coyuntura política que se creó con la llegada de Darío al poder, fue un elemento de aglutinación de las diversas fuerzas alrededor de un ideal monárquico-davídico, para garantizar la autonomía, la paz y la libertad de Judá.

2.5. Esd 6,14: Durante la construcción

Sujetos: Ancianos de los judíos; Ageo y Zacarías

Así, sin embargo, a Darío no le interesaba. Su carta (Esd 6,6-12) tenía claramente en su centro el concepto de templo del emperador, conforme a la costumbre de los persas. Por eso, él manda abrir los cofres para pagar los gastos de la reconstrucción y de los sacrificios cultuales que harán los sacerdotes (aquí reducidos al es-

---

[5] Podría ser el mismo Zorobabel o podría ser indicio de una estructura política diferente, propia de Judá, que se estaba imponiendo.

pacio antiguo de oficiantes del templo) por la vida del rey y de sus hijos.

El templo de Ageo y Zacarías podía aún ser considerado un templo estatal, pero de un estado con sueños de autonomía, nunca un estado vasallo y sumiso. Y, sobretodo, se perjudicaba la tributación.

Por primera vez, los sacerdotes no son recordados como sujetos de acción. ¿Quedarían fuera? ¿Cambiarían de trinchera, temerosos con las posibles consecuencias políticas de esta acción? ¿Cómo saberlo?

2.6. Esd 6,16-22: Inauguración del templo

Sujetos: Hijos de Israel; sacerdotes; levitas; el resto de los exiliados; sacerdotes según las categorías; levitas según sus clases; los que rompieron con las impurezas de los "pueblos de la tierra"

Cinco años después, sin embargo, cuando el templo será, finalmente, inaugurado, los sujetos son bien diferentes. Son los "hijos de Israel". Esta expresión se usa en este texto por primera vez. Es una definición. Hijos de Israel son, exclusivamente, los sacerdotes, los levitas, y los hijos del cautiverio; con sólo un agregado posible: los que se separan de las impurezas de los pueblos de la tierra (Esd 6,21). Éstos son los que recogen los frutos. Sólo éstos hacen la dedicación del templo.

¿Dónde está Zorobabel? ¿Dónde está el pueblo de la tierra? ¿Dónde están los profetas? Nunca más van a aparecer. ¿Qué pasó?

Hay una información histórica que debemos rescatar:

> Yavé los había alegrado, y había dispuesto el corazón del rey de Asiria favorablemente hacia ellos, a fin de fortalecer sus manos en la obra de la casa de Dios, del Dios de Israel (Esd 6,22).

El rey de Asiria debe entenderse como el sátrapa de Siria[6]. Todo indica que hubo una intervención del imperio a favor de un grupo o de un proyecto y con certeza, contra otro grupo y otro proyecto. Es difícil saber más.

Cierto es que, sólo ahora, en el 515, se acaba de una vez la monarquía davídica, por lo menos como experiencia política, pues el davidismo, como proyecto y/o como sueño permanecerá por mucho más tiempo. La intervención del rey de "Asiria", el sátrapa, permitió el cambio, tal vez hasta sangriento, que debe haber "eliminado" a Zorobabel y decretado el fin de una monarquía que se había vuelto incómoda para el imperio. Un acuerdo intentó recolocar en el centro del proyecto político a un grupo de sacerdotes menos nacionalistas y más confiables para el imperio persa.

¡Se fue Zorobabel y llegó el sumo sacerdote![7]¡La teocracia judaíta había cambiado definitivamente, sus sujetos!

---

[6] Siria y Palestina constituían la quinta satrapía... En la lengua acádica era llamada "*ebir-nari*", mas los textos persas y elamitas usarán el término "asiria", variando así el sentido original de este término. Fue este vocablo el que dio origen al nombre griego de Siria (G. Fohrer). El sátrapa que la dirigía era, prácticamente, el rey de ella y a veces con este término es designado por los documentos contemporáneos: mas era un rey subordinado al "rey de los reyes" (G. Ricciotti).

[7] El "traspasado" del que habla Za 12,10, lamentado con el luto nacional, ¿podría haber sido el del propio Zorobabel, cuya muerte fue acompañada por un cierto período de paz? Es posible. Za 14,10 podría estar hablando de una Jerusalén aún no reconstruida: "Toda esta tierra se tornará llanura desde Gueba hasta Rimmón, al sur de Jerusalén; será enaltecida y habitada en su lugar, desde la Puerta de

3. Una realidad conflictiva

Todos los conflictos posteriores entre las naciones (Samaria, Siria y Egipto), Judá (pueblo de la tierra) y Jerusalén (sacerdocio sadoquita) tiene aquí su punto de partida. El libro de Zacarías, en su conjunto, refleja todos estos conflictos. Muchas son las alternativas históricas en las cuales puede haber surgido una u otra parte del libro de Zacarías. Todas ellas, sin embargo, tienen siempre el mismo común denominador: el conflicto entre Judá, las naciones y Jerusalén.

Vamos a hacer una lista sintética de estas posibles alternativas:

3.1. El conflicto narrado en Esd 4,6-22, cuando, bajo la dirección de Esdras, se hizo, esta vez sin éxito, la primera tentativa de reconstruir los muros de Jerusalén[8].

El templo no alcanzaba para garantizar la seguridad de los moradores de Jerusalén, sobretodo considerando la hostilidad del campo y de los samaritanos que no querían perder su hegemonía en la región.

Es lógico pensar que tuvieron lugar diversas tentativas de reconstruir los muros de Jerusalén. Solamente así era posible recaudar el tributo del campo de la pequeña Judá. El templo sin una estructura urbana era incapaz de recaudarlos eficazmente, debido, sobretodo, a la hostilidad de los campesinos. La producción y el mercado de esta región ya estaban controlados por gente poderosa de los alrededores, gente que con la reconstrucción de la ciudad tenía todo para perder. Las autoridades y los pueblos del área, inclusive los samaritanos, reaccionaron y solicitaron la intervención del emperador, levantando, más de una vez, el espantapájaros de una posible autonomía económica de Jerusalén.

> Sepa, pues, el rey, que si aquella ciudad es reedificada y los muros son levantados, no pagarán tributo, impuesto y rentas, y el erario de los reyes será perjudicado (Esd 4,13).

La respuesta de Artajerjes fue dura, pues impidió la reconstrucción de los muros.

3.2. Otro conflicto, que vivieron las naciones y los campos contra Jerusalén, tuvo lugar cuando, esta vez con éxito, Nehemías reconstruyó Jerusalén y la repobló[9]. El gobernador de Samaria, Sanballat, el supervisor de los amonitas, Tobías, el líder árabe Gosem y los filisteos de Asdod, las "naciones", con el apoyo de los campesinos de Judá, intentaron, de todas las formas posibles, hacer fracasar esta obra.

Las memorias de Nehemías nos recuerdan conflictos vehementes entre él, estas autoridades locales, las autoridades de Jerusalén, cómplices de la situación y, hasta del sumo sacerdote (Ne 6,17-18; 13,4-28). Puede éste ser, muy bien, el contexto de la lucha entre "pastores" tan presente en las páginas del segundo y del tercer Zacarías. Esta disputa por el control del comercio en Judá parece ser el contexto más apropiado para releer Za 11,4-5:

Benjamín hasta el lugar de la antigua puerta, es decir, hasta la puerta de los Ángulos, y desde la torre de Jananel hasta los lagares del rey".

[8] Vea más detalles en Sandro Gallazzi, "Aspectos de la economía del segundo templo. *No abandonaremos más la casa de nuestro Dios*", en *RIBLA* 30 (1998) 55-72.

[9] Ibidem, pp.68-72.

Así ha dicho Yavé, mi Dios: "Apacienta las ovejas destinadas a la matanza, a las cuales matan sus compradores sin sentirse culpables; y el que las vende dice: "Bendito sea Yavé, porque me he enriquecido". Ni aún sus pastores tienen piedad de ellas.

3.3. Al hablar de "pastores", no podemos olvidar el conflicto que provocó el levantamiento de los samaritanos. Una disputa interna al grupo sacerdotal y levítico, por espacio y poder político, provocó una insuperable ruptura[10]. Los sucesivos conflictos entre los sadoquitas de Jerusalén y los de Siquén llegarán a la excomunión recíproca. No tenemos, sin embargo, registro de asaltos y guerras contra la ciudad de Jerusalén en este momento. A menos que pensemos en el violento ataque diferido, en el 312, por Ptolomeo I que, como un nuevo Nabucodonosor; conquistó la ciudad, desmanteló sus fortificaciones y llevó cautivos a Egipto un gran número de judaítas y fenicios.

El tema de la vuelta de los cautivos, en Zacarías 10 y 14,1-2, podría sugerir este momento, así como la mención a Grecia en Za 9,13.

3.4. En busca de un contexto histórico de Za 9-14, podríamos llegar a la época de los Macabeos. No faltaron ataques de las naciones contra Jerusalén e, inclusive, hubo un sitio a la ciudad impuesto por Lisias, que provocó gran hambre y la dispersión del pueblo (1Mc 6,48-54). En este caso sería posible identificar al "traspasado" con el sumo sacerdote Onías III; los tres pastores eliminados en un mes, podrían muy bien ser Simón, Jasón y Menelao, que disputaban el control del sacerdocio y querían conectar definitivamente Judá al mercado griego.

Sería más difícil situar, en aquellos días, el conflicto Judá/Jerusalén, pues alrededor de los Macabeos se constituía un sólido frente popular.

4. Exterminaré los profetas

Ante tantas opciones históricas que pueden servir de contexto a los capítulos del segundo y del tercer Zacarías, no nos parece necesario definir y cerrar. Hacer una opción exclusiva, puede restringir la comprensión del texto y de su mensaje. También porque vale la pena recordar lo que afirma Croatto en el inicio de este número de RIBLA[11], al decir que toda obra profética pasó por un constante proceso de actualización y transformación total, inclusive invirtiendo su sentido primero.

Sandro Gallazzi
Cx. P. 12
68906-970, Macapá (AP),
Brasil
cptap@zaz.com.br

Traducción: Néstor Míguez/Irene Míguez

---

10 Ver más detalles en Sandro Gallazzi, El reino de Dios ha llegado", en *RIBLA* 24 (1996 > 1997) 67-97.
11 Art. cit., bajo **1**.

CLAUDIA MENDOZA

MALAQUÍAS: EL PROFETA DE LA HONRA DE DIOS

Resumen

Este artículo intenta proponer una lectura del profeta Malaquías – muchas veces menospreciado por su índole predominantemente cúltica – que ayude a redescubrir el vigor con el que se enfrentó a sus contemporáneos, aplastados por el desánimo y el escepticismo, en una época de miseria y crisis que llegó a golpear duramente hasta el núcleo más íntimo de la comunidad. A su vez procura destacar la fecundidad hermenéutica de la relectura de la tradición de Elías en clave escatológica, cuyos efectos llegan a marcar la comprensión cristiana de la figura de Juan Bautista, el precursor.

Abstract

The intention of this article is to propose a reading of the book of the prophet Malachi - often despised because of its predominantly cultic character - that helps to rediscover the energy with which the prophet faced the people of his time, who were shattered by discouragement and scepticism, in a time of crisis and misery that hit hardly even on the most intimate nucleus of the community. At the same time it tries to highlight the hermeneutic richness of the rereading of the Elijah tradition in an eschatological key, whose effects would leave their imprint on the Christian understanding of John the Baptist, the precursor.

El elemento más característico del libro de Malaquías es, sin duda alguna, su estructura dialógica: mediante el recurso a la forma literaria "disputa" – *Disputationsworte*[1] o *Diskussionsworte*[2] – el cuerpo de la obra queda claramente subdividido en seis unidades principales. Cada unidad comienza con una afirmación-reproche de Dios o del profeta contra el pueblo, afirmación que, tras el pedido de explicaciones de los asombrados interlocutores, es desarrollada extensamente en un tono vibrante, con palabras de juicio y graves denuncias, pero también con expresiones de aliento y consuelo, y hasta de amor.

Un versículo introductorio y dos "apéndices" finales sirven de marco a la obra, que, por otro lado – y aunque ocasionalmente se ha sugerido la existencia de algunas glosas – presenta un aspecto fundamentalmente unitario:

---

[1] E. Pfeifer, "Die Disputationsworte im Buche Maleachi", en *Evangelische Theologie* 19 (1959) 546-568.
[2] H. Boecker, "Bemerkungen zur Formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi", en *Zeitschrift f. die Alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966), 78-80. Cf.J. A. Fischer, "Notes on the Literary Form and Message of Malachi", en *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972) 313-320.

1,1 Título	Cf. Za 9,1 y 12,1

El cuerpo de la obra presenta una cierta estructura concéntrica:

1,2-5: Dudar del amor de Dios.	*Yo os amo ...*
1,6-2,9: Deshonrar a Dios. La alianza con Leví.	*Yo soy padre ... yo soy señor ...*
2,10-16: Dos casos de traición a la alianza.	*¿No tenemos un sólo padre? ¿No nos creó un solo Dios?*
2,17-3,5: Dudar de la justicia de Dios.	*Cansáis a Dios con vuestras palabras ...*
3,6-12: Robar a Dios. Los diezmos y ofrendas.	*Yo Yavé no cambio ... Vosotros me robais ...*
3,13-21: Dudar del señorío de Dios.	*Vuestras palabras son duras contra mí ...*

3,22: Recordad la Ley de Moisés, mi siervo	Cf. Dt 5,1; 11,32; 12,1; 26,12; Jos 1,7.13

3,23-24: Elías el precursor	Cf. 1 R 19 e Is 66

1. Problemas histórico-críticos

Época, autor, contexto interpretativo, destinatarios; Ml 1,1 y 3,23.24-25.

1.1. Época aproximada

Se observa un consenso generalizado entre los críticos al determinar que el trasfondo histórico que subyace a la problemática enfrentada en esta obra coincide con los conflictos sociopolíticos y religiosos característicos de la primera mitad del siglo V, un tiempo considerable tras la reedificación del templo y las predicaciones de Ageo y Zacarías[3], y antes de la reforma de Nehemías[4].

---

[3] No sólo hay que suponer la reedificación del Templo sino además la plena restauración del culto, de tal manera que quepan las agrias recriminaciones del profeta contra la negligencia y el descuido en el servicio de Dios (cf. sobre todo 1,6-2,9 y 3,6-12).

[4] Ciertamente antes de las medidas drásticas de Esdras contra los matrimonios "mixtos": al igual que Nehemías, Malaquías no exige la separación o el despido de las mujeres extranjeras aunque hará tronar su voz contra las uniones de ese tipo. Pero, ¿por qué *antes* de Nehemías? (con la mayoría de los investigadores actuales estimamos aquí que –a diferencia de la cronología que parece surgir de los libros canónicos de Esdras y Nehemías– el ministerio de Nehemías fue anterior al de Esdras). Aunque es impensable responder con exactitud a esta cuestión (además del delicado problema de cronología de Esdras y Nehemías hay que añadir que no hay en Malaquías indicaciones temporales directas), los críticos estiman más conveniente pensar que Malaquías habría iniciado una tarea de predicación y denuncia de una serie de desórdenes contra los que Nehemías arremeterá con mayor poder más tarde –

A propósito del dato de la destrucción de *Edom* – presupuesto claramente en 1,3-5 – si bien hay quienes aluden a ciertas incursiones árabes en territorio edomita a lo largo del siglo V a.C. (así A. Graffy, *Malaquías* ..., p. 1089), para la mayor parte de los investigadores se trata de un acontecimiento imposible de determinar y, por lo tanto, que no contribuye al intento de establecer la cronología[5]. Hacia fines del siglo VI, probablemente tras una lenta infiltración, los nabateos habían suplantado a los edomitas en las regiones meridionales de Palestina.

Más importante para tener en cuenta – aunque trae más problemas de los que soluciona dado el escaso conocimiento que tenemos acerca un tema tan complicado[6] – es el status de los **levitas**: en Malaquías no se hace diferencia entre *sacerdotes y levitas* (2,4; 3,3), lo que resulta sorprendente. En el Deuteronomio los *levitas* figuran entre los pobres que hay que sostener (Dt 16,11; 26,12)[7]; desde Wellhausen se suele afirmar que su posición tras la reforma deuteronómica resultó sumamente desfavorable. Y en los textos "sacerdotales" la distinción entre *sacerdotes* (sadoquitas y aaronitas) y *levitas* es aún más neta (1 Cro 23 y 24; Nm 3-4; cf. Ez 44,10-14). ¿Qué posición representa Malaquías en medio de esta situación? ¿Es un indicio o un testimonio de un movimiento anterior a Esdras tendiente a rectificar la situación desfavorable de los *levitas*?[8]. ¿Existió realmente una separación tan neta entre *sacerdotes y levitas* en la época monárquica (y premonárquica)? Otros autores opinan simplemente que la equiparación entre *levitas y sacerdotes* en Malaquías es sólo una señal de una época tardía: Malaquías – dicen – habría conocido el Deuteronomio y la tradición "sacerdotal" y las habría combinado[9].

1.2. Pero ¿existió un profeta llamado Malaquías?

El primer versículo de la obra (1,1) ha sido objeto de considerable atención, sobre todo por dos razones:

La primera parte del versículo (1,1aa) – *maśśā' d^e^barYHWH* : «*oráculo de la palabra de Yavé*»– aparece sólo tres veces en el Antiguo Testamento: aquí y en Za 9,1 y 12,1.

Esto ha llevado a muchos investigadores a sostener que la fórmula introducía tres oráculos anónimos que fueron agregados al finalizar de la colección del «*Libro de los Doce*». En el curso de la transmisión, los primeros dos oráculos resultaron de

---

no sólo los matrimonios "mixtos" (cf. Ne 13,23-27 y Ml 2,11), sino también los graves conflictos sociales (Ne 5 y Ml 3,5), el descuido de los sacerdotes en el cumplimiento de sus deberes, sobre todo en lo que hace a la irreverencia con las cosas sagradas (Ne 13,4-9.30-31 y Ml 1,6-2,9) y la negligencia en el pago de los diezmos (Ne 13,10-14 y Ml 3,6-12) –. De todos modos algunos investigadores (entre ellos W. Rudolph, *Maleachi*..., p. 249) no desestiman la posibilidad de una eventual contemporaneidad entre Malaquías y Nehemías.

5 No es mucho lo que se sabe a ciencia cierta de la historia de Edom. Ver, entre otros, J. J. Bartelett, "The Rise and Fall of the Kingdom of Edom", en *Palestine Exploration Quarterly* 104 (1972) 26-37; cf. también los comentarios a Abdías.

6 Para un panorama general e indicación bibliográfica ver R. Albertz, *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo* Testamento (2) ..., *passim*, esp. pp.557s.

7 Aunque p.e. en Dt 33 no se distingue entre sacerdotes y levitas. Además típica de la fraseología deuteronómica es la expresión "*sacerdotes levitas*": cf. 18,1-8; 17,9.18; 21,5; 24,8; 31,9).

8 Así parece entender R. Vuilleumier, *Malachie* ..., p. 224 (Malaquías está fuertemente anclado en el Deuteronomio; hay una evolución en la consideración hacia los levitas, al menos hasta antes de Esdras).

9 Cf. H. Reventlow, *Maleachi*..., p. 144.

alguna manera incorporados a Zacarías, mientras que el último alcanzó un "status" independiente[10].

Además, el término "*mal'ākî*" (1,1b) – traducido normalmente como el nombre propio "*Malaquías*" – significa «*mi mensajero*» y no está atestiguado como nombre propio en todo el Antiguo Testamento.

Así, muchos investigadores sostienen que se trataría por lo menos de una obra anónima[11] – de hecho, buena parte de la tradición así lo estima: LXX traduce *aggelou autou* ("su mensajero") y el Targum[12] añade la cláusula "... *cuyo nombre era Esdras el escriba*" – e incluso se sostiene que el término fue introducido en el título por el redactor de 3,1, hipótesis de mayor trascendencia hermenéutica, dado que implica entender que el editor del título identificó al mensajero anunciado en 3,1 con el autor del libro.

¿Qué decir de todo esto?

A la primera cuestión respondemos con Childs (*Malachi*..., pp.491-492) que el mero hecho de que la fórmula aparezca en Za 9,1; 12,9 y Ml 1,1 no parece una prueba suficiente como para afirmar que tres oráculos anónimos independientes fueron arbitrariamente incorporados en este lugar del canon.

Childs señala además que la semejanza entre las tres expresiones en cuestión se reduce notablemente si se cuenta con la seria posibilidad de que el término "*maśśā*" sea entendido en Malaquías en forma absoluta, como un encabezamiento separado de "palabra de Yavé", y se traduzca en consecuencia: "*Oráculo. Palabra de Yavé a Israel*". Para el exégeta norteamericano los tres versículos en los que aparece esta expresión muestran, si se los lee completos, diferencias tanto en la forma como en la función. También indica que Ml 1,1 comparte rasgos característicos con otros encabezamientos además de los de Zacarías en cuestión. Más que a plantear una dependencia en base a semejanzas superficiales, Childs se inclina a sostener más bien que los tres pasajes han tenido una historia independiente entre sí.

Coincidimos plenamente con Childs en que el status independiente de Malaquías no surge de una decisión arbitraria por la que fue separado del libro de Zacarías. Su condición independiente está plenamente enraizada en la tradición propia del libro.

Pero, nuevamente, ¿existió un profeta de nombre Malaquías, o simplemente el apelativo "*mal'ākî*" es una designación "funcional" que pasó de 3,1 a 1,1, como se sostiene con frecuencia?

El problema no se reduce a una cuestión "apologética" de tipo conservadora, tendiente a defender la "historicidad" de la obra estableciendo fehacientemente que su autor fue un personaje real e histórico perfectamente identificable y con nombre

---

10 Así, entre otros, Georg Fohrer, en Sellin-Fohrer, *Introduction to the Old Testament*. Nashville, 1968, p. 469.

11 Así claramente Alonso Schökel – Sicre Díaz, *Profetas* ..., p.1205: "*La última colección de oráculos proféticos contenida en el libro de los Doce pertenece a un autor anónimo. Aunque estamos acostumbrados a hablar de Malaquías, el término hebreo* mal'aky *significa simplemente "mi mensajero"; título que aparece en 3,1 y pasó más tarde a 1,1*". En esta línea también Erich Zenger, *Einleitung* ..., pp. 531-532 (se trata de un nombre programático), y cita bibliografía en apoyo de su posición; ahí mismo desarrolla y discute extensamente su hipótesis acerca de que no se trata de una predicación oral de un profeta sino de una obra concebida desde el principio como una "profecía literaria".

12 TB (= Targum Babilónico) *Megillá* 15a, lectura seguida por San Jerónimo, quien alude explícitamente a esta tradición cuando refuta la tesis de Orígenes con relación a que el profeta habría sido un ángel.

propio. Como habíamos señalado al plantear esta cuestión, lo que aquí está en juego es de otro orden. Tiene importantes implicaciones hermenéuticas el afirmar que el "*mal'ākî*" de 1,1 surge del intento de un editor tardío de identificar al autor de esta obra (se llame como se llame[13]) con el mensajero prometido en 3,1 que "*ha de preparar el camino*" – cosa que p.e. no surge inmediatamente de los LXX, que traducen "*su mensajero*" o del Targum, que identifica al autor de la obra con Esdras ... – o que el profeta mismo se haya entendido a sí mismo como el personaje prometido en Is 40,3[14]. Éste es el punto a considerar.

Con Rudolph (*Maleachi*..., pp.247-248 y *ad loc.*) y sobre todo con Childs (*Intróduction* ..., pp.493-494), entre otros[15], creemos que este tipo de lecturas no están plenamente en consonancia con las palabras de 3,1 – donde el libro mismo anuncia para el futuro a "*un mensajero de Yavé*" – y el tipo de esperanza que la formulación de ese versículo representa (cf. Is 40,3; 57,14; 62,10) al anunciar una transformación tal del pueblo pecador que lo deja perfectamente preparado y dispuesto para recibir a su rey que viene. Y mucho menos permite explicar la presencia al final de la obra de los versículos 3,23-24 que imaginan todavía un mensajero *futuro* que deberá actuar la restauración.

El estilo del libro – con el recurso permanente a *la fórmula del mensajero* ("Así dice Yavé Sebaot") –, su enfrentamiento específico con situaciones históricas reales, sus claras preocupaciones pastorales y el contenido teológico – ¡parece incluso que llega a enfrentarse directamente a la "institución" del repudio reglamentada en Dt 24,1-4!(2,16) – invitan a pensar en una figura profética en el origen de esta tradición, aunque concedemos que sea ciertamente posible que el nombre del profeta se haya perdido en la historia de la transmisión.

1.3. Otros contextos interpretativos

(Nos limitamos a las interpretaciones que buscan identificar al mensajero de 3,1)

- *Elías:* Ml 3,23-24

Independientemente de la discusión acerca de si estos versículos cierran el libro de Malaquías o todo el corpus de los Doce, no se puede negar que – como un efecto de la lectura de todo el mensaje profético – resultan del intento de identificar al personaje prometido en 3,1. Robert Dentan (*The Book of* ..., p.1143-1144) observa en estos versículos un verdadero ejercicio de exégesis especulativa ("a bit of speculative exegesis"). Por primera vez el "*mensajero escatológico*" precursor del día

---

13 Si bien es cierto que el término no está atestiguado como nombre propio en el AT, la propuesta de W. Rudolph, según la cual podría tratarse de la abreviación de un presunto "*mal'ăkiyyāh*" = "*mensajero de Yavé*", – así como "'ăbî" (2 R 18,2) ha sido relacionado con "'*ăbiyyāh*" (2 Cro 29,1) o "'*urî*" (1 R 4,19) con "'*ûriyyāh*" (2 R 16,10-16)– es sumamente sugestiva. Esto debilita considerablemente el argumento de quienes sostienen que un presunto nombre propio "Malaquías" es "inaceptable" (así, entre otros, Alonso Schökel –Sicre Díaz, *Profetas II*..., p.1205).

14 Ver arriba la nota 11. También R. Vuilleumier (*Malachie*..., p.243) en su comentario a 3,1 dice: "La construcción gramatical de 1a, con participio, indica probablemente el presente, mientras que 1bc está vuelto al futuro. Es lo que nos hace pensar que el *mal'ak* del v.1a es un personaje del tiempo de nuestro profeta, sin duda el profeta mismo (...). La presencia y la actividad del profeta son el signo de que Yavé no olvida su promesa" (de Is 40,3).

15 A. Graffy, *Malaquías* ..., p.1093; H. Reventlow, *Maleachi*..., p. 152.

del "juicio final" es identificado con el profeta Elías: él deberá restaurar la unidad espiritual del pueblo de Dios para que el Señor en su venida definitiva no destruya la tierra con/por anatema.

No es extraño oír acerca de signos "precursores" del "Día de Yavé" (cf. "*el sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre*" de Joel 3,1-4). La novedad es que en Ml 3,23-24 se anuncia un enviado personal de Yavé no anónimo, como en Ml 3,1, sino con "nombre y apellido": *Elías el profeta*, una figura de la tradición de Israel.

Pero ¿por qué Elías? ¿Qué es lo que ha transformado a Elías en una figura de "precursor" ¿Qué relación hay entre la tradición de Elías y la proclamación profética de esta obra?

Es innegable que el dato acerca del "arrebato al cielo" de la tradición de Elías (2 R 2,11) tiene un gran peso. Fuera de Henoc (Gn 5,24) Elías es el único personaje de la historia de Israel que no murió sino que fue llevado por Dios al cielo desde donde puede volver a ser enviado nuevamente si el Señor así lo dispone. Pero ¿es sólo eso? Se han propuesto varios puntos de contacto entre Elías y la intervención profética de Malaquías, el profeta defensor de la honra de Dios:

1) Elías se dirigió a todos los israelitas (1 R 18,20) que se encontraban en una grave situación que amenazaba su fe – y por tanto su existencia como pueblo de Dios –. Como Malaquías en cada una de sus "disputas", debió enfrentar a un Israel fragmentado e indeciso, que no terminaba de afianzarse en Yavé (1 R 18,21).

2) En la época de Elías la maldición –de la sequía– había caído sobre el país (1 R 18,1; cf. Ml 3,11). Se anuncia que la lluvia vendrá por la palabra de Yavé (1 R 17,1; cf. Ml 3,10).

3) Elías desafió a Israel a responder a Dios forzando una decisión entre Yavé y Baal, entre el bien y el mal (1 R 18,21; cf. Ml 3,10.18).

4) Mediante un sacrificio – una ofrenda agradable al Señor (Ml 1,11; 3,2) – en el altar de Yavé que estaba demolido y él restauró (1 R 18,30) invocó al Dios que convierte los corazones (1 R 18,37) y con la ayuda del fuego caído del cielo (1Re 18,39; cf. 2 R 1,10.12; cf. Ml 3,2.19) los corazones de los israelitas volvieron a Dios (1 R 18,39).

5) Con dolor Elías afirma arder de celo por Yavé y se lamenta porque los israelitas abandonaron la alianza (1 R 19,10; cf. Ml 2,2; 2,10; 3,7; 3,14; cf. Rom 11,2), derribaron los altares y mataron a los profetas.

Además – en relación a Ml 3,22 y la mención de Moisés – conviene recodar que el Señor prometió a éste que haría surgir en el pueblo un profeta como él (Dt 18,5.18). Elías caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el Horeb (1 R 19, 8) y escuchó a Dios en la caverna (1 R 19,9s; cf. Ex 34).

Childs (*Introduction* ..., p.496) observa que el efecto de identificar al profeta escatológico anunciado en Ml 3,1 con Elías no es sólo establecer con gran detalle el rol del profeta respecto a la restauración de Israel sino también describir teológicamente las condiciones de los destinatarios a través de esta tipología analógica. El "apéndice" está al servicio de equiparar a los oyentes de la profecía de Malaquías –juntamente con las futuras generaciones que escucharán sus palabras mediante la Escritura– con las personas desobedientes y vacilantes cuya lealtad nacional al Dios de los padres está en peligro de disolverse. Esta identificación redaccional va más allá del mensaje original del profeta pero no le hace injusticia.

- ***Juan Bautista:*** Mc 1,2; Mt 11,4.10; Mc 9,11.12.13; Lc 1,17; Jn 1,21.25[16]

En otro contexto interpretativo y con otra clave hermenéutica encontramos un nuevo ejercicio de "exégesis especulativa", fruto de una relectura de la tradición de Elías a la luz del acontecimiento *Cristo* y desde la certeza absoluta de la irrupción escatológica del reinado de Dios.

Varias veces a lo largo del Evangelio resuena la expectativa de la venida de Elías: "*¿Quién dicen los hombres que soy yo*?", pregunta Jesús (Mc 8,27), y los discípulos le responden: "*Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas*" (Mc 8,28). Y en la cruz los circunstantes exclaman ante la oración del Señor "*Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní?*": "*Mira, llama a Elías*" (Mc 15,34-35), e inmediatamente " ... *uno fue corriendo a empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber, diciendo: «Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarle* " (Mc 15,36). El Evangelio según San Juan relata que ante las respuestas negativas de Juan Bautista a sus interpeladores que querían saber quién era, éstos le recriminan: "*¿Por qué, pues, bautizas, si no eres tú el Cristo, ni Elías, ni el profeta?*" (Jn 1,25). Todos recordamos la presencia de *Moisés* y *Elías* en el relato de la "transfiguración" (Mc 9,4-5//). Al hacer referencia al cuidado del Señor también por no judíos **Lucas** recuerda el milagro de Elías en favor de la viuda de Sarepta (Lc 4,25.26). Y en otro contexto interpretativo aparece una peculiar formulación del kerygma cristiano, en la que no pocos investigadores creen detectar una antigua tradición sobre la venida de Elías reelaborada en sentido cristiano (Hch 3,20-21)[17].

Pero sin duda la aplicación cristiana de la tradición de " Elías precursor" de mayor peso hermenéutico es la que identifica explícitamente a Elías con *Juan Bautista*:

– *San Marcos* comienza su evangelio introduciendo la figura de Juan Bautista a la luz de Is 40,3 y Ml 3,1: "*Conforme está escrito en Isaías el profeta: Mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino*" (Mc 1,2), con la alusión explícita al texto de Malaquías – referencia que no aparece en los lugares paralelos de Mt 3,3 y Lc 3,4 (pero sí en Mt 11,10; Lc 7,27) – que manifiesta una fuerte comprensión de la dimensión escatológica de la actividad de Jesús de Nazaret, del Jesús terreno, identificado con el *Kyrios* (Mc 1,3). En la comprensión de **Marcos** la tarea de Juan Bautista se enmarca dentro del *ésjaton* y es ya el comienzo del evangelio de Jesús de Nazaret. Juan Bautista en la relectura de Marcos es pues "el mensajero prometido", el precursor del Jesús terreno identificado con el *Kyrios*; con él comienza a actuar la intervención escatológica salvadora de Dios.

– En el llamado "*diálogo sobre Elías*", inmediatamente después de la escena de la transfiguración (Mc 9,9-13 // Mt 17,9-13), se vuelve sobre el tema, pero esta vez abordando explícitamente la cuestión acerca de la promesa de Dios de enviar a Elías. Mc 9,11-13: *Y le preguntaban: «¿Por qué dicen los escribas que Elías debe venir primero?»*. ¿Cuál es el sentido de esta pregunta? Dado el contexto, parece que la dificultad de los discípulos consiste en entender cómo se concilia la necesidad de

---

16 Cf. los comentarios *ad loc*. Cf. Jürgen Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*. Neukirchen-Vluyn, 1972; Hartmut Stegemann, "Juan Bautista", en *id*. (ed.), *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*. Madrid, 1996, pp.235-252.

17 Cf. R. Schnackenburg, "La primera cristología de la Iglesia", en *Mysterium Salutis* III. Madrid, Cristiandad, 1971, pp.205-207 (con indicaciones bibliográficas); cf. comentarios de Hechos, *ad loc*.

la pasión del Hijo del hombre (Mc 9,9; cf. 8,31) con la enseñanza de los escribas según la cual Elías debía venir antes del Mesías escatológico. Jesús, al responder, ayudará a entender cuál era la dificultad para conciliar ambas cosas: Mc 9,12: *El les contestó: «Elías vendrá primero y restaurará todo; mas (si esto es así), ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que sufrirá mucho y que será despreciado?* Según la tradición judía – bíblica y extrabíblica[18] – la misión del Elías escatológico es restauradora y reconciliadora dentro de Israel; entonces ¿cómo se entiende que el Hijo del hombre tenga que sufrir y ser despreciado? Tal pasión y rechazo no parece conciliarse con la previa misión reconciliadora de Elías tal cual es pensada por los interlocutores de Jesús. El Señor no quiere cortar el diálogo sino abrir paso a una nueva interpretación de la misión reconciliadora de "Elías" según el designio divino en contraste con la afirmación de los escribas: «*Pues bien, yo os digo: Elías ha venido ya ...*» (Mc 9,13aa): en esta declaración se expresa no sólo el hecho de la venida de Elías[19] sino la continuación – en el presente en el que Jesús habla – de los efectos de la venida cumplida; *... y han hecho con él cuanto han querido ...* (Mc 9,13ab): en referencia al martirio de Juan Bautista – mencionado en Mc 6,14-29 y aludido en 1,14 – se evoca el uso arbitrario de un poder absoluto y despótico que está en paralelismo con la pasión del Hijo del Hombre (9,12b). Es decir, en 9,12b y 9,13b las dos pasiones están en paralelo, las dos suceden en el tiempo del evangelio; una ya ocurrió, la otra está por acontecer; la primera prepara y prefigura la segunda[20]. *... según estaba escrito de él» ...*: ¿dónde está escrito?; en el AT no se habla del martirio de Elías (aunque algunos recurren a las tradiciones de 1 R 17-19) ni en ninguna parte del AT se dice que Elías en su segunda venida deba sufrir martirio. Parece que aquí se retoma el "*está escrito*" de 1,2 con el que se presenta a Juan como el que cumple la misión del Elías escatológico preanunciado y esperado: "preparar el camino" (1,2-3). La misión de "preparador del camino" incluye el destino de Juan – el camino está preparado cuando Juan es entregado, anticipando y prefigurando la pasión de Jesús – y esta misión está bajo el "está escrito" de 1,2.

Con esto sólo intentamos ilustrar con un ejemplo[21] – la relectura marcana – el efecto hermenéutico de la tradición de " Elías precursor" introducida en el libro de

---

18 Ml 3,23-24; Si 48,10; 1 Henoc 90,31 (cf. 89,52); 4 Esdras 6,26; Ascensión de Moisés 9,1-7; cf. J. Jeremias, en el *Theologisches Wörterbuch zum NT* II, 930-943, espec. 933-936; cf. Morris M. Faierstein, "Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First?", en *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) 75-86; Dale C. Allison, Jr., "Elijah Must Come First", *ib.* 103 (1984) 256-258; Joseph Fitzmyer, "More About Elijah Coming First", *ib.* 104 (1985) 295-296.

19 Juan Bautista – descripto como el Elías esperado – proclama al comienzo del evangelio: *"viene detrás de mí quien es más fuerte que yo"* (Mc 1,7). Ahora Jesús, comenzado ya el camino a Jerusalén (8,27; 10,32s) afirma que "*Elías ha venido*", y las consecuencias de su venida están presentes; cf. Enrique Nardoni, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías*. Buenos Aires, UCA y Patria Grande, 1976, esp. pp.218-223.

20 Marcos describe la pasión y muerte de Juan con la terminología de la pasión de Jesús: de modo como lo dirá de Jesús, Marcos dice de Juan que *es entregado* (Mc 1,14; cf. 9,31; 14,31), es arrestado y atado (6,17; cf. 14,46 y 15,1), que se lo quiere matar pero se le teme (6,19s; cf. 11,18; 12,12; 14,1-2); después de su muerte violenta sus discípulos tomaron su cuerpo y lo pusieron en un sepulcro (6,29; cf. 15,45s).

21 Para completar el panorama neotestamentario en relación a la identificación de Elías con *Juan Bautista* habría que trabajar además los otros dos lugares importantes: **Q** y el material propio de Lucas (**Slc**). Para su tratamiento remitimos a los comentarios.

Malaquías (que a su vez es una relectura de la tradición del "*mensajero que ha de preparar el camino*" de 3,1).

1.4. Destinatarios "originales"

El tono fuertemente polémico del libro de Malaquías refleja claramente una disputa entre el profeta y sus antagonistas. ¿Quiénes eran estas personas? Si bien el título de la obra designa a los destinatarios como "Israel" (Ml 1,1), la notable dureza de las intervenciones del profeta ha llevado a algunos investigadores a sugerir que al menos parte del mensaje debió haber sido dirigido originalmente a "*no-judíos*", en concreto, a *samaritanos* e incluso apoyan buena parte de su interpretación en la distinción entre los "*ateos*", es decir, los *samaritanos* y los "*piadosos desanimados*", esto es, *los judíos en crisis de fe*[22].

Creemos que el mensaje profético está dirigido exclusivamente a Israel. Se lo interpela directamente, apelando a la tradición y a los fundamentos de la religiosidad judía: Jacob en contraste con Esaú (1,2-5); los sacrificios en el templo (1,6-9; cf. 3,3-4) y los diezmos (3,6-10); la alianza con Leví (2,4-9; cf. 3,3-4); la alianza con los padres (2,10). Dentro de este marco son absolutamente legítimos los intentos por individualizar con mayor precisión los diversos grupos o estados de ánimo a los que se enfrenta el profeta[23].

2. Malaquías: una propuesta de lectura

- ***Yo los amo...***
  Dudar del amor de Dios

Si hay un elemento fundamental de la religión y de la existencia de Israel es el amor salvífico de Dios[24]. Y la primera palabra que oímos del mensaje de Malaquías viene de la voz misma de Dios que afirma con vehemencia, casi provocativamente: "(yo) *amo*", "(yo) *los amo*" (*'āhabtî 'etkem*). La contienda pues se inicia nada más y nada menos que con una declaración de amor.

Q: Tras la pregunta de los enviados de Juan acerca de si Jesús era o no el Mesías, el Señor se pone a hablar a la gente de *Juan Bautista* (Mt 11,7-15 // Lc 7,24-30) y les dice: "*¿a qué salisteis? ¿A ver un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta* (v.10). *Éste es de quien está escrito: He aquí que yo envío mi mensajero delante de ti, que preparará por delante tu camino*" (Mt 11,9-10 // Lc 7,26-27). Y Mateo añade al final de esta perícopa: "*Y, si queréis admitirlo, él es Elías, el que iba a venir*" (Mt 11,14).
SLc: En el llamado "evangelio de la infancia" de Lucas el ángel dice a Zacarías de su hijo por nacer (Lc 1,17): "*... irá delante de él con el espíritu y el poder de Elías, para hacer volver los corazones de los padres a los hijos, y a los rebeldes a la prudencia de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto*". Remitimos a los comentarios.

22 Así p.e. Wellhaussen en su comentario a Ml 2,16.

23 Para profundizar en esta problemática y conocer agudas propuestas: Paul Hanson, "Israelite Religion in the Early Postexilic Period", en: P. Miller – P. Hanson – S. McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia, 1987, pp.492-506; Shemaryahu Talmon, "The Emergence of Jewish Sectarism in the Early Second Temple Period", en *ibid.*, pp.587-616; C. C. Torrey, "The Prophecy of Malachi", en *Journal of Biblical Literature* 17 (1898), pp.1-17; Jon Berquist, "The Social Setting of Malachi", en *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989) 121-126.

24 Lo encontramos en textos de todas las épocas. Por mencionar sólo algunos famosos: Os 11,1.4; 14,5; (cf. 1-3); Jer 31,3; Dt 4,37; 7,8.13; 10,14-15; 23,6; Is 43,4; 54,10; Salmo 136; etc.

- ***"¿En qué nos amas?"***

La gran cuestión de los creyentes, sobre todo frente a la experiencia de la miseria y de la adversidad en cualquiera de sus formas. ¿Nos amas y nos morimos de hambre? ¿Nos amas y las plagas y la sequía destruyen nuestro suelo? ¿Nos amas y tenemos que entregar al gobernador persa lo poco que tenemos? ¿Qué fue de las fantásticas promesas de Ageo? (Ag 2,6-9.15-19.20-23). ¿Cómo nos amas? ¿En qué nos amas? Israel sabe desde sus orígenes que el amor de Dios se manifiesta en hechos salvíficos, en asistencia, en protección, en bendición. Eso reclaman, hechos concretos, amor eficaz. Esta certeza está en la raíz de la fe del Dios del Éxodo.

- ***"Amé a Jacob y odié a Esaú"***

La cruda respuesta del Señor remite al incomprensible misterio de la *libre elección de Dios*. El amor del Señor que no pueden entender, que no pueden experimentar, se realiza desde los orígenes mismos de la existencia del pueblo en una *predilección*: "*amé a Jacob y odié a Esaú*[25]" (cf. Gn 27,27-29.39s). Esa *elección* es el signo del amor de Dios, así fue desde el comienzo y así es ahora; los hechos lo demuestran: Israel existe, permanece, perdura mientras su enemigo – Esaú/Edom – está destruido y no será reconstruido jamás. Esa es la "prueba" del amor de Dios. Nada ha cambiado desde los tiempos de los patriarcas.

Pero qué terrible – como tantas otras veces en la Sagrada Escritura; basta con recordar p.e. la ideología de la "guerra santa" en Dt-Jos-Jc, o los "oráculos contra las naciones" – que este amor de predilección se exprese en el rechazo, en el "odio", en la venganza. Qué duro es para nosotros entenderlo y "aceptarlo". Nos rebela, nos subleva, nos impide reconocer en ello al amor de Dios, pero reaparece una y otra vez, desde "*Caín y Abel*" – pasando por Rom 9,13 – hasta el Apocalipsis. ¿Por qué? El texto no se lo pregunta ni se lo contesta[26]. Sólo remite a una existencia que perdura más allá de toda destrucción como signo de un amor inquebrantable, un amor de predilección; eso es lo que le importa decir al texto, y si menciona el destino de su archienemigo es sólo para destacar mejor la extraordinaria bondad de Dios para con Israel. "*Vuestros ojos lo verán*" y ya no dirán: "*¿en qué nos amas?*" (1,2) sino: "*el Señor se muestra grande en el territorio de Israel*" (1,5).

---

25 En primer lugar es necesario aclarar que la expresión ha de entenderse en el sentido de una postergación, *"preferí a Jacob", "amé más a Jacob que a Esaú"*: así p.e. Gn 29,30 dice que Jacob "*amó a Raquel más que a Lía",* y en el versículo siguiente relata que porque el Señor vió que Lía "*era odiada"*, la hizo fecunda mientras que Raquel era estéril (29,31); o bien Dt 21,15-17, que reglamenta un caso de herencia cuando un hombre está casado con dos mujeres y a una ama y a la otra no, y tiene hijos con ambas: se refiere a las mujeres como "*una amada, otra odiada*"; cf. también Jc 15,2. Por otra parte, la expresión remite a los oráculos del Génesis en relación a Edom, sobre todo 25,23 y 27,37.39s. Pero esto no significa desconocer la terrible animosidad de Israel contra Edom. Sobre todo a partir de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor se oye permanentemente la queja de que Edom se ha aprovechado de la desgracia de Judá haciendo causa común con los babilonios, saqueando las ciudades e infiltrándose en su territorio por el sur (cf. Abdías; Jr 49,7-22; Jl 4,19; Is 63,1s; Ez 25,12-14; 35,3; Sl 137,7). Por lo tanto no se puede evitar reconocer que en la fórmula subyace algo del odio y del rencor de los *judeos* contra los edomitas.

26 Pablo se lo pregunta pero no lo contesta: cf. Rom 9,14-24. El misterio de la elección es perfectamente inexplicable; es libre, no tiene causas éticas, y es, sin embargo, un misterio de amor y misericordia.

- ***Yo soy Padre y Señor ...***
  Deshonrar (bāzāh) y despreciar (gā'al) a Dios

Nuevamente nos encontramos con una controversia que toca la raíz de la existencia y experiencia religiosa de Israel. Yavé es Padre y Señor, Israel le debe su existencia. Debe honrarlo y servirlo. El honor que no se rinde y el respeto que se esfuma son signos de una paternidad y un señorío no reconocido y olvidado. Los hijos honran a su padre y los siervos a su señor: "*Si yo soy Padre, ¿dónde está mi gloria?*"; "*Si yo soy Señor ¿dónde está mi respeto? A vosotros os lo digo, sacerdotes que despreciáis mi nombre...* (1,6).

El desprecio y el deshonor, el Señor "los lee" en el culto que le rinden, en lo que acercan a su mesa sin tener en cuenta su voluntad, sus prescripciones más claras y su honor (1,7-8a). ¿Eso es tomar en serio la voluntad de Dios? ¿Por qué le presentan a Dios lo que los hombres rechazan? (1,8b). La recriminación primera es contra los sacerdotes, que aceptan esas ofrendas y no se esfuerzan por corregir y exigir a los oferentes que no subestimen la mesa del Señor (cf. 1,14). Un culto así es inútil y nocivo, es preferible cerrar las puertas, y no encender en vano el altar del Señor (1,10); un sacerdocio así es inútil y nocivo, es preferible que no exista. Si de todos modos desde donde sale el sol hasta el ocaso se ofrece al Señor una ofrenda pura (1,11).

Para que subsista la "alianza con Leví" los sacerdotes – a esos que tanto les pesa el servicio del Señor (1,13a) – deben oír esta "*miṣwāh*", este "mandamiento": *¡poned en vuestro corazón el firme propósito de dar gloria al nombre del Señor!* (2,1-2). Si no, su bendición será maldita (2,2ab), su descendencia será reprimida[27] (2,3aa) y recibirán en su rostro el estiércol de sus propias celebraciones (2,3ab). ¡Son mensajeros del Señor! (2,7b). La instrucción fiel debe estar siempre en su boca ¡no puede ser que se encuentre iniquidad en sus labios! Tienen que ser íntegros y rectos – en lo grande y en lo pequeño – y apartar al pueblo del pecado (2,6-7). ¡Y hacen exactamente lo contrario! (2,8s): "*Habéis corrompido la alianza con Leví*" (2,8b), y por eso – si no escuchan esta "*miṣwāh*" – serán despreciados y rebajados ante todo el pueblo (2,9).

La paternidad del Dios creador

- ***Dos casos de traición a la Alianza***[28]

En esta tercera "disputa", el profeta increpa a sus hermanos, hijos del mismo padre, creados por el mismo Dios. ¡*Han traicionando a sus propios hermanos para profanar la Alianza de los padres*! (2,10). Y – como en la discusión anterior – la grave actitud de infidelidad y traición se manifiesta en acciones concretas que el profeta busca desenmascarar: casarse con mujeres extranjeras (2,11-12) y despedir, repudiar a la mujer de la juventud (2,13-16a).

En la unidad anterior el profeta atacaba a los sacerdotes y los acusaba de despreciar y manchar el nombre de Dios "sólo" porque aceptaban ofrendas inapropiadas y contrarias a la voluntad del Señor; ¿era para tanto? Pero el Señor "leía" detrás

---

27 Leemos el texto masorético sin enmendar: "*he aquí que yo mismo reprimiré vuestra descendencia*".
28 Consultar: S. Schreiner, "Mischehen-Ehebruch-Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2,10-16", en *Zeitschrift f. die Alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979) 207-228; Russell Fuller, "Text-Critical Problems in Malachi 2:10-16", en *Journal of Biblical Literature* 110/1 (1991) 47-57; Gordon Paul Hugenberger, *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law & Ethiccs Governing Marriage, Developed from the Pespective of Malachi*. Leiden/New York/Köln, 1994.

de este hecho aparentemente fútil e insustancial un desconocimiento culpable de su señorío y de su paternidad. Ahora el profeta acusa de infidelidad, de traición a la alianza, de *abominación* (*tô'ēbāh*[29]), de *profanación* del "santuario de Yavé que (Él) ama" (2,11b), al varón que se casa con una mujer extranjera, hija de un Dios extranjero. No se debe aceptar la ofrenda de ese hombre; una persona tal debe ser arrancada de las tiendas de Jacob (2,12[30]); ¿es para tanto?

Todo matrimonio tiene una incidencia fundamental para la existencia del pueblo de Dios. El Señor invita a mirar al hogar, a la cuna, a la educación primera y fundamental de sus hijos. ¿Puede confiársele sin más la educación, el corazón de un hijo de Dios a un adorador de un dios extraño? Esa es la pregunta que debemos hacernos. Mas allá de reconocer un peligroso germen de xenofobia – inaceptable desde todo punto de vista – y que semejante cuestión no se resuelve ni mucho menos aislándose mecánica y sistemáticamente de "los extranjeros"[31], cabe aceptar el desafío de dejarnos cuestionar si tomamos en serio al fundar una familia, al "enamorarnos", el señorío y la paternidad de Dios, su designio creador no sólo sobre nosotros sino también sobre nuestros hijos. Si no nos importa que nuestros propios hijos sean educados como hijos de Dios ¿podemos decir que nos importa el pueblo de Dios? ¿No estamos traicionando a nuestros hermanos? ¿No es una forma de profanar la comunidad? Cuanto más si la práctica está generalizada ... ¿Qué significa entonces que le presentemos ofrendas al Señor?

- ***Y ésta es la segunda cosa que hacen...***[32]

Repudian a la mujer de la alianza, a la mujer de la juventud, a la compañera, y luego se lamentan porque el Señor no oye sus gemidos.

Nuevamente, una denuncia de traición, de ruptura de alianza[33], de un compro-

---

29 Es un término descalificador muy violento: es empleado entre otras cosas para la homosexualidad (Lev 18,22 – cf. 18,26.27.29.30 –; 20,13); para las imágenes esculpidas en oro y plata (Dt 7,25-26), para la práctica de hacer pasar los hijos por el fuego en honor de sus dioses (12,31); para los dioses extranjeros (32,16), para el uso de las bestias impuras como alimento (14,3), para el que lleva al santuario como ofrenda don de prostituta o salario de perro (23,19); para el que comete fraude (25,16) o se viste con ropas del otro sexo (22,5). Cf. Ezequiel, *passim*. Ver Dt 17,1: *No sacrificarás a Yavé tu Dios ganado mayor o menor que tenga cualquier tara o defecto, porque es una abominación para Yavé tu Dios.*

30 Un versículo difícil de entender, sobre todo por la expresión *'ēr w^e'ōneh* (lit. "*el que despierta y responde*"), ¿qué procede de alguna antigua fórmula de maldición?. A. Graffy, *Malaquías* ..., p.1092, propone comprenderlo así: "*excluya el Señor de las tiendas de Jacob a todo* ***testigo*** (lee *'ēd w^e'ōneh*) *en favor de quien esto hace y a todo el que* ***responda*** *por él o traiga ofrendas al Dios de los ejércitos*". Alonso Schökel – Sicre Díaz, *Malquías* ..., p.1213, traducen: "*Excluya el Señor de las tiendas de Jacob, de los que traen ofrendas al Señor de los ejércitos, a quien tal hace,* ***incita o responde*** (N.B.: "responde" en el sentido de "acepta")". Cf. W. Rudolph, *Maleachi*..., p.269.

31 Conocido es el planteo y la consecuente posición del librito de *Rut*. Recordemos además que aAbrahán, Moisés y David estuvieron casados con extranjeras...

32 Los exégetas se dividen en tres líneas básicas de interpretación en relación a esta "segunda cosa" que se hace en Israel. Los dos temas centrales de esta perícopa son, fuera de toda duda, *el casamiento con mujeres extranjeras* (2,10-12) y el *repudio* (2,13-16). Pero no queda claro si ambos problemas están estrechamente conectados o no. Hay exégetas que entienden que se alude aquí a dos problemas concretos e independientes: los *matrimonios "mixtos"* y el *repudio* (así W. Rudolph, *Maleachi* ..., p.271; también Hugenberger). Para otros, se trata de una única problemática: se despide a la primera mujer – israelita – para casarse con una extranjera (así claramente H. G. Reventlow, *Maleachi* ..., p.147). Y están quienes piensan que el tema central es el *repudio* y que la referencia a los *matrimonios*

miso del que el Señor mismo es testigo(2,14b), pero esta vez ¡contra la mujer! Es notable – y por eso tan problemático – encontrar en el Antiguo Testamento una lectura del "*repudio*", del "*divorcio*" como infidelidad marital (¡del varón!): "*tú la traicionaste y ella era tu compañera y la mujer de tu alianza*" (2,14). Pero además como un acto de violencia: los que cubren de lágrimas, llantos y gemidos el altar de Yavé lamentando el disfavor de Dios (2,13), ¿no ven que tienen cubierto de violencia el propio vestido? "*Si odias y repudias – dice Yavé Dios de Israel – cubres con violencia tus vestidos – dice Yavé Sebaot*" (2,16aβ) [34].

Muchos investigadores encuentran aquí una comprensión del matrimonio por lo menos paralela a – si no dependiente de – la de Gn 2,24, tanto en lo que hace al aspecto unitivo[35] como en lo que se refiere a la valorización de la posición de la mujer[36].

Y no son pocos los exégetas que leen aquí una condena al divorcio[37] fundada en la unidad conyugal efectuada por Dios en el matrimonio. De esta manera se ampliaría el contexto interpretativo veterotestamentario que subyace a la enseñanza de Jesús a propósito del divorcio (cf. Mc 10,6-9). Ml 2,15-16 así comprendido, representaría, si no la fuente, al menos una la lectura de las implicaciones de Gn 2,24 similar a la que nos ha llegado del Señor Jesús.

"*mixtos*" es secundaria (p.e. Georg. A. Smith, *The Book of The Twelve Prophets* II. Nueva York, 1928, p.340). Nosotros entendemos que el profeta denuncia aquí dos casos distintos de traición a la Alianza.

33 Para la discusión acerca del carácter de "*alianza*" de la relación marital, cf. el imprescindible trabajo de G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant* ..., espec. "Introduction" (pp.1-12) y cap 2: "Covenant *[b^e^rît]* in Malachi 2:14: Does it refer to Marriage?" (pp.27-47).

34 Mal 2,16a *kî śōnēh šallaj* *wekissāh* *jāmās* *'al l^e^* bûšô
Lit. "porque odia, repudia ...y cubre violencia su vestimenta
Para un planteo muy completo de la problemática con bibliografía cf. Hugenberger, "Approaches which limited the kind of divorce prohibited in Malachi 2,16", en Id, *Marriage as* ..., p.66-76.

35 Asociando la afirmación explícita "*y los dos se hacen una sola carne*" de Gn 2,24b con una de las dos lecturas posibles más importantes de Ml 2,15a: "*¿Él no los hizo* ***uno*** *con un resto del espíritu que les pertenece?* ...". Para un planteo muy completo de la problemática con bibliografía, cf. Hugenberger, pp.132-151.

36 En Gn 2,18b no sólo se llama a la mujer "auxilio que le corresponde" ('*ēzer* con el sentido de auxilio necesario para conservar la vida; para la fuerza de la expresión cf. Jean-Louis Ska, "'Je vais lui faire une allié qui soit son homologue' (Gen 2,18). À propos du terme '*ēzer* – 'aide'", en *Biblica* 65 (1984) 233-238) sino que además en Gn 2,24a se destaca, en lenguaje de "alianza", que la más alta lealtad natural, esto es, la que un hombre debe a sus padre, es sustituida por una lealtad aún mayor del hombre a la mujer: "*Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une* (*w^e^dābaq*, un término empleado varias veces en contexto de alianza) *a su mujer*"; entre ellos se establece una nueva unidad familiar, él la reconoce como miembro de su familia: "*ésta es carne de mi carne y hueso de mis huesos*" (Gn 2,23).
Tal vez el punto de semejanza más llamativo entre Gn 2 y Ml 2,14-16 esté en el hecho de que en ambos textos la obligación marital primaria que se subraya no es la de la mujer frente al marido, sino la del marido frente a la mujer: él es el que deja a sus padres para unirse a su esposa, él es el que deja de ser *'ādām* para comenzar a ser 'îš(*esposo*); a lo largo de Ml 2,14-16 el profeta insiste repetidas veces en la fidelidad que es requerida no a la mujer sino al varón; la deslealtad del varón contra su esposa es una amenaza contra su propia vida (conforme se traduce el *w^e^nišmartem b^e^rûḥăkem* de 2,15b y 2,16b como "*cuidad vuestra vida*"). Cf. Hugenberger, pp.151-165.

37 Muy discutido empero es – entre los que optan por esta lectura – si la condena al divorcio es *absoluta*, lo que chocaría llamativamente con la praxis veterotestamentaria y con la tolerancia al menos implícita subyacente a Dt 24,1-4, o *parcial*, esto es, una condena a *determinados casos* de divorcio. Ver Hugenberger, pp.48-83, esp. pp.62-66 (prohibición absoluta) y pp.66-76 (prohibición limitada).

Pero lamentablemente el texto de Ml 2,15-16 es muy difícil de leer, y aún no se ha impuesto una lectura que satisfaga a todos...

Cansáis al Señor con vuestras palabras

¿Por qué prosperan los malvados? "*Yavé se complace en los que obran el mal*" *¿Dónde está el juicio/la justicia de Dios?* La pregunta se repite a lo largo de las generaciones (cf. Sl 37 y 73; cf. Job). El profeta advierte a sus contemporáneos que están cansando al Señor con sus palabras (Ml 2,17; cf. Is 43,24).

Pero es de destacar que la pregunta *¿dónde está (tu) Dios*? suele aparecer desafiante en boca de los impíos o de los enemigos de Israel que ponen en duda la acción auxiliadora y punitiva del Dios de Israel (Sl 42,4.11; 79,10, 115,2; Jr 2,28; Mi 7,10; Jl 2,17). Que aparezca en labios de los miembros del pueblo indica una situación límite, desesperada, que los lleva al borde del escepticismo y hasta de la ironía. Por eso Yavé responde...

Responde anunciando el envío de su mensajero antes de su propia irrupción segura y repentina en el santuario (cf. Ez 43,1ss; Ag 2,7; Za 8,3; cf. Sl 24,7)[38], un mensajero de la Alianza[39] (3,1; cf. Is 40,3; Ex 23,20-22). Esa Alianza profanada por los que dudan de su amor (1,2-3) y no reconocen su señorío y paternidad (1,6-2,9), por los que lo deshonran presentando ofrendas impuras (1,8.14), despreciando su mesa (1,7.12), tomando mujeres extranjeras o despidiendo a la esposa de la juventud (2,10.11.14).

¿Quién podrá quedar de pie el "Día de su Venida"? (3,2a)

Su llegada epifánica es dramática pero no destructiva: no viene a exterminar sino a limpiar. Como fuego del que acrisola, como lejía del lavandero será su llegada purificadora (3,2b). Los hijos de Leví serán saneados en primer lugar (3,3-4) y los malvados – embusteros, adúlteros, perjuros y opresores del débil – deberán enfrentar el juicio del Dios (3,5).

Detrás de un juicio restaurador el profeta ve – en un futuro plenamente salvífico – una comunidad renovada en todos sus miembros, honrando y celebrando a su Señor tal como lo honraba en los días antiguos, en un culto que subsistirá más allá de los tiempos.

---

38 Tal vez los contemporáneos del profeta se preguntaban de qué sirve el santuario, construido con tanto sacrificio y entusiasmo, pero aparentemente sin resultados prácticos. Malaquías pone al templo en el centro mismo del anuncio de la irrupción salvífica de Yavé tras los pasos del precursor; allí mismo el Señor descenderá en persona ante su pueblo (Za 2,14; 8,3). Lucas parece conservar esta idea de la centralidad del templo en el "hoy" de la salvación que se hace realidad en Jesús de Nazaret. No sólo pensamos en el valor estructurante del templo en la obra lucana – un dato adquirido de la exégesis desde Hanz Conzelmann (*El centro del tiempo*. Madrid, 1974) – sino en el dinamismo interno del llamado "evangelio de la infancia", que parece empujar los acontecimientos hacia el cumplimiento que se da en el momento en que el niño entra en el templo de Jerusalén (dinamismo brillantemente destacado por R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II*. París, 1964, especialmente el cap. 2 [pp.43-60]).

39 A pesar de todos los intentos de los exégetas por identificar a este misterioso mensajero – sobre todo con el autor de esta obra profética – pensamos que es preferible no intentar establecer su identidad y –como ocurre con el no menos misterioso "*siervo*" del 2-Isaías – limitarse a lo que el profeta ha dejado abierto. La redacción final claramente "dibujó" los rasgos del "mensajero" con los contornos del profeta Elías (Ml 3,23-24).

Yo, Yavé, no cambio...

Parece resonar aquí otra acusación contra el Señor que no consta explícitamente: Yavé no es el mismo de antes, no se comporta como lo hizo con las generaciones primeras. El presunto reclamo, ¿tendrá que ver con la sequía y la langosta – mencionadas en 3,10-11 – que soporta la nación? ¿Por qué el Señor no interviene? ¿Ya no nos ama? ¿Por qué no se mantiene en sus promesas?

La palabra del Señor irrumpe tajante abriendo la disputa: "*Yo no cambio*" (3,6a; cf. Ex 3,14). El Señor no es infiel, no deja de amar. Es el pueblo el que no acaba de volver a Él: desde los días de los padres se están apartando de sus mandamientos y no los observan (3,7). Es el pueblo el que no deja de ser "*hijo de Jacob*" (3,6b), hijo del que engaña, del que hace trampas, del que traiciona y roba a su hermano apropiándose de su bendición. En el nombre mismo de Jacob (*ya'ăqōb*) se oye la acusación fundamental de esta perícopa: *robo, fraude, despojo*[40]. *Vosotros me robáis*... (3,8aβ; 3,9aβ).

¿En qué te robamos? (3,8aγ)

En los diezmos y tributos[41]. El pueblo está bajo la maldición de Dios (3,9a.b) porque lo defrauda en los diezmos y ofrendas. El profeta ve en esto un delito grave, un despojo a Dios. ¿Es para tanto, sobre todo teniendo en cuenta las penurias y carencias que padece la población que sufre la inclemencia de un sistema socio-político y económico perverso – el persa– y soporta el flagelo de la sequía y la langosta?

En la línea de reflexión que se viene desarrollando a lo largo de la obra, ya no nos debería sorprender que la transgresión de la voluntad de Dios y de sus mandamientos se esconda en los hechos aparentemente más insignificantes que el profeta busca desenmascarar. Los diezmos y tributos son también un mandamiento, son parte de la Alianza; ello hace posible la existencia del servicio divino – tema fundamental para Malaquías; ¡cf. 1 Co 9,13-14!; Mt 10,10 – y es lo que encarna eficazmente el deber de solidaridad con los que menos tienen (cf. Dt 14,28-29; 26,12-13). Desentenderse de ello o ser negligente en el cumplimiento de este mandato es el resultado de una falta de religiosidad y un signo de desprecio a Dios y a su voluntad. Y muchas veces es la manifestación exterior de una alteración profunda en todos los ámbitos de la vida. También es un robo a los hermanos que deben vivir de esas ofrendas. Aún en tiempos de necesidad Dios sigue siendo Dios.

Que me pongan a prueba ...

Yo no he cambiado, ¡que cambien ellos! ("*Llevad el diezmo completo a la casa del tesoro y habrá sustento en mi casa. ¡Ponedme a prueba en esto!*",3,10a), y así verán como se derrama abundantemente sobre ellos y sobre su tierra la bendición...

---

40 Raíz *qb' "robar, defraudar, despojar"*, repetida insistentemente en 3,8 y 3,9 (cf. Gn 27,36; Os 12,2-9).

41 La legislación del Pentateuco sobre los "*diezmos*" es compleja (cf. Lv 27,30-33; Nm 18,8s.; Dt 14,22-29; 26,12-15). Los israelitas debían de pagar una parte de sus productos e ingresos para el mantenimiento de sacerdotes y levitas y para repartir entre los pobres – entre el forastero, el huérfano y la viuda – (Dt 14,28-29; 26,12-13). Esto debía considerarse una ofrenda para el Señor. Que los pagos de los "*diezmos*" no se observaban adecuadamente, lo confirman los esfuerzos reformadores de Nehemías (cf. Ne 10,37-40; 12,44; 13,10-12).

Dicen cosas duras contra mí

El pasaje más dramáticamente escéptico de la obra. ¡Hasta los que temen a Yavé experimentan que es en vano servirlo![42] Hay que felicitar a los arrogantes. ¿De qué sirve caminar en actitud de penitencia ante el Señor? Los insolentes son los que prosperan. Ellos ponen permanentemente a prueba al Señor y salen indemnes ... (3,14-15; cf. Sl 73). El escepticismo ha tocado al núcleo más íntimo de la comunidad.

El Señor conoce estos pensamientos, está atento y escucha. Como respuesta el profeta asegura a los que temen a Yavé y piensan en Él que Dios mismo ha escrito sus nombres en un "*libro memorial*" (*sēfer zikkārôn*, 3,16b).

Pero también les advierte – como anticipando la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30) – que sólo en *el "Día que hará el Señor"* llegarán a ser su propiedad personal (*s^e^gullāh*; cf. Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sl 135,4). Sólo entonces se podrá distinguir perfectamente la diferencia entre el bueno y el malo, entre el que sirve a Dios y el que no lo sirve (3,17-18). Porque ese "Día" será como un fuego devorador, y todos arrogantes e insolentes, todos los que obran el mal serán como paja. Ese "Día" los abrasará y nada quedará de ellos (3,19). En cambio el Señor tendrá compasión de los que lo temen (3,17b); para ellos brillará un "sol de justicia" que lleva salud, sanación en sus alas...[43].

Entre Moisés y Elías

Con los versículos finales no sólo concluyen la obra sino todo el rollo de los "Doce".

3,22 ¡Acordarse de la Ley de Moisés!

La lectura de los profetas debe ser un modo de "acordarse" de la *Ley de Moisés*. Según esta interpretación "canónica" de la Biblia, la profecía actualiza la Ley y la mantiene viva en la memoria de Israel. *Ley y profetas* no están en oposición, sino que constituyen una unidad esencial en el núcleo mismo del proyecto del Señor.

Además – y desde dentro mismo de la tradición de Israel – se establece firmemente un claro principio hermenéutico y eclesiológico. Toda la nación está bajo la Ley de Moisés, que funciona como autoridad inmutable. Pertenecer a Israel, es observar la *Torá de Moisés*. Ésta tiene su origen en Yavé ("*Yo le prescribí en el Horeb para todo Israel decretos y normas*", 3,22b).

---

42 Aunque las opiniones se dividen a propósito de la interpretación de 3,16. Los que temen al Señor ¿se preocupan al oír estas cosas (es decir, lo que se dice en 3,14-15)? ¿o son ellos los que dicen estas cosas? Depende de como se interprete el 'āz inicial.

43 Desde la perspectiva de la vieja cuestión teológica de la "*retribución*", la respuesta de esta obra – sobre todo en esta perícopa – parece hallarse a mitad de camino entre la antigua concepción sapiencial sobre el "*orden cósmico*" (en Egipto identificado con la *Ma'at*), reflejo de la voluntad del creador, firme, estable, regido por un rígido principio de retribución causa-efecto y la así llamada "crisis de la sabiduría" tal como aparece sobre todo en Job y Qohélet. La "solución" que ofrece Malaquías está en la línea del Sl 73,17ss: los justos son consolados de la injusticia que tienen ante sus ojos con el anuncio de un cambio de situación por la intervención de Yavé en "su Día" y la consecuente aniquilación de los malvados. La comunidad de Malaquías que – ante las terribles adversidades que le toca afrontar – duda del poder, del amor y de la justicia de Dios es consolada con esta promesa.

3,23-24 ¡He aquí que os envío a Elías el profeta!

Los versículos finales identifican al "*mensajero*" prometido en 3,1 con Elías.

Elías, el más parecido a Moisés entre los profetas[44] – y, a decir de Santa Teresa[45], *el "custodio de la honra de Dios"* – será el último profeta antes que llegue el "Día de Yavé", grande y terrible. Su misión será reunir a todas las generaciones tocando los corazones, para que el Señor no destruya la tierra con anatema en su gloriosa manifestación escatológica.

La *Torá* (*Moisés*) y los profetas (*Elías*) constituyen también el horizonte interpretativo del envío de Jesús (Mc 9,2-10). Vinculados indisolublemente en estos versículos finales, obligan tanto a judíos como a cristianos a una vida profética conforme a las exigencias de la *Torá*.

¿Un profeta "menor" de una época de decadencia? Algunas conclusiones

Diezmos, ofrendas, culto, levitas ... no parecen preocupaciones importantes. De hecho, no es extraño encontrar apreciaciones desfavorables o directamente un verdadero menosprecio del mensaje de este profeta a causa de su orientación predominantemente "cúltica"[46].

Pero mirado desde otro ángulo, se puede observar que Malaquías tuvo que enfrentar con la fuerza de la Palabra una crisis tremenda para la sencilla fe de todos los días. El amargo desaliento de un pueblo que no encontraba signos del amor de Dios en medio de sus miserias cotidianas y que dudaba de la justicia del Señor ante la escandalosa prosperidad de los impíos, desviaba sensiblemente el centro de la existencia nacional e impedía encontrar razones para confiar en Dios y honrarlo como Señor y padre. Los cuestionamientos se multiplicaban y el escepticismo crecía en forma alarmante.

Que ese desvío se manifestara principalmente en la negligencia y el descuido de los deberes cúlticos no debe sorprender. Por eso no debería sorprender el encontrar un profeta que arremeta enérgicamente contra todo lo que para él era un signo evidente de que el Señor no ocupaba el centro de la vida nacional y contra todo comportamiento "litúrgico" que no reflejara la conciencia agradecida a la única fuente de bendición.

Para el pueblo de Dios el único centro de la vida debe ser Dios y su voluntad, que es indivisible. Aún en los tiempos de crisis.

---

44 Como Moisés, marchó hacia el Horeb (1 R 19) y escuchó a Dios en la caverna (cf. Ex 34). Ver también los "cuarenta días y cuarenta noches" de Ex 24,18; 34,28; Dt 9,9 y de 1 R 19,8).

45 Santa Teresa de Jesús, *Séptima Morada, 4,13*.

46 Baste con citar algunas impresiones del comentario de L. Alonso Schökel y J. L. Sicre Díaz: "*Leyendo esta obra tenemos la impresión de que la Palabra de Dios se hace pequeña, se acomoda a las míseras circunstancias de su pueblo. Como si no tuviese nada nuevo e importante que decir, limitándose a recordar la predicación del Deuteronomio o de los antiguos profetas*" (p.1207). Son varios los exégetas que "recogen el guante" de los que descalifican esta obra, teniéndolo por "un profeta menor característico de una época decadente"(p.e. Vuilleumier, p.255; Reventlow, p.132; Zenger, p.533; Rudolph, pp.293-296, entre otros).

Bibliografía general

Comentarios

Alonso Schökel, L. – Sicre Días, J. L., *Profetas. Comentario. II.* Madrid, Cristiandad, 1980, pp.1206-1220.

Cody, Aelred, *Malachi*, en R. Brown - J. Fitzmyer - R. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*. New Jersey, 1990, pp.359-361.

Dentan, R., "The Book of Malachi", en *The Interpreter's Bible* VI (1956), 1115-1144.

Graffy, Adrian, "Malaquías", en W. Farmer et al. (eds.), *Comentario Bíblico Internacional.* Navarra, 1999, pp.1089-1095.

Reventlow, Henning G., "Maleachi", en Id., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi.* Göttingen (ATD 25,2), 1993, pp.130-161.

Rudolph, Wilhelm, "Maleachi", en *Haggai, Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 – Maleachi.* Gütersloh (KAT XIII_4 1976), pp.247-296.

Vuilleumier, René, "Malachie", en S. Amsler - A. Lacoque - R. Vuilleumier, *Aggée, Zacharie, Malachie.* París (CAT Xic 1981), Neuchâtel, pp.217-256.

Obras complementarias

Albertz, Rainer, "Historia de la religión en la época postexílica", en Id., *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. 2. Desde el exilio hasta la época de los Macabeos.* Madrid, 1999, pp.567-727.

Childs, Brevards, "Malachi", en *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia, 1979, pp.488-498. Rendtorff, Rolf, "Maleachi", en Id., *Das Alte Testament. Eine Einführung.* Neukirchen-Vluyn, 1995, pp.254-255. Zenger, Erich, "Das Buch Maleachi", en E. Zenger et alii., *Einleitung in das Alte Testament.* Stuttgart, 1998, pp.530-533.

Claudia Mendoza
Pasaje Cintra 1371
Hurlingham, Pcia. de Buenos Aires
Argentina
cmendoza@clubhp.com.ar

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*

Para suscripciones dirigirse a:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

30,

ul

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3722

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY.